袖珍经典

实用人类学

[德] 伊曼努尔·康德 著　　邓晓芒 译

上海世纪出版集团

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

实用人类学

[德] 伊曼努尔·康德 著　　邓晓芒 译

读书中文
精品奉献
http://rbook.net/bbs/

世纪出版集团　上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

实用人类学/(德)康德著；邓晓芒译.
—上海：上海人民出版社，2005
（世纪人文系列丛书）
ISBN 7-208-05423-1

Ⅰ.实… Ⅱ.①康…②邓… Ⅲ.社会人类学
Ⅳ.C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2004）第 109539 号

责任编辑 忻雁翔
装帧设计 陆智昌

实用人类学
[德] 伊曼努尔·康德 著
邓晓芒 译

出　　版　世纪出版集团　上海人民出版社
　　　　　（200001　上海福建中路 193 号　www.ewen.cc）
发　　行　上海世纪出版集团发行中心
印　　刷　山东新华印刷厂临沂厂
开　　本　787×965　1/32
印　　张　11
插　　页　4
字　　数　190 000
版　　次　2005 年 4 月第 1 版
印　　次　2005 年 4 月第 1 次印刷
ISBN 7-208-05423-1/C·192

定　　价　22.00 元

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈　昕

委员

丁荣生　王一方　王为松　王兴康　包南麟　叶　路
张晓敏　张跃进　李伟国　李远涛　李梦生　陈　和
陈　昕　郁椿德　金良年　施宏俊　胡大卫　赵月瑟
赵昌平　翁经义　郭志坤　曹维劲　渠敬东　潘　涛

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演

化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团

世纪人文系列丛书编辑委员会

2005年1月

实用人类学

中译本再版序言

《实用人类学》可以说是康德写得最通俗的一本书。与通常康德著作的深奥、抽象和枯燥形成鲜明对比，这本书充满了情趣和机智，但同时又还是极其深刻的。这本书实际上是康德二十多年(一说三十多年)讲授“人类学”课程(每年讲授一次)的讲稿，也是由康德本人自己整理出版的最后一部著作(1798 年)。这一方面可以解释，为什么这本小书如此生动，如此贴近人们的日常生活，另一方面似乎也说明了，康德毕生的书斋生涯其实都是以人的现实生活为背景的，他那一切令人生畏的思辨最终都有一个集中的主题，这就是人的存在和使命。美国著名的康德专家 L.W.贝克在 20 世纪 80 年代以确定无疑的口气说：“几乎他［康德］所有的著作都是这个唯一主题的变体：这个主题就是作为一个能动的创造者的人的精神。”[1] Т．И．奥依则尔曼在为俄译本《实用人类学》

---

[1] 贝克：“我们从康德学习什么?”，载《康德研究》1981 年第 1 期，第 9 页。

所写的说明中也称："康德学说的主要方向是人本主义的倾向，其次才是着重于其'批判主义'的认识论目标。"[1]可见，在现代人看来，仅仅从认识论上的"批判哲学"来看待康德哲学已经显得过于狭隘了，必须从人类学的立场来考察康德整个哲学体系。从这里，我们也可以看出，历来由于其"通俗性"而被人们所忽视的《实用人类学》这本书，实际上在康德哲学中占据着不同寻常的地位。

然而，"人类学"(Anthropologie)在康德的理解中，不仅仅是一个"实用"(pragmatisch)的问题，而是首先属于一个纯粹哲学的问题。他在1793年致卡·弗·司徒林的信中说："在纯粹哲学的领域中，我对自己提出的长期工作计划，就是要解决以下三个问题：1. 我能知道什么？(形而上学) 2. 我应做什么？(道德学) 3. 我可以希望什么？(宗教学)接着是第四个，最后一个问题：人是什么？(人类学)二十多年来我每年都要讲授一遍。"[2]而在1800年由耶舍(G.B.Jaescher)出版的康德《逻辑学讲义》中则进一步指明：归根结底，所有这些问题都可看作是人类学，因为前三问都与最后一个问题有关。康德哲学的人类学倾向表面看来是越到后来越强，但其实是从"批判时期"一开始就作为其哲学研究的基础或背景而建立起来的，这可以从对康德思想起了决定性的影响作用的两个哲学家那

[1] 《康德文集》俄文版，第6卷，苏联国家出版社1966年版，第685页。
[2] 参看《未来形而上学导论》庞景仁中译本的"附录"(康德书信选)，商务印书馆1978年版。

里得到说明，他们就是休谟和卢梭。

在西方，首次从人类学的立场来研究一切哲学问题的，要算休谟和卢梭。这两个人也是首先推翻了对上帝存在的一切理性证明(本体论的、宇宙论的、目的论的)，而把上帝归结为人的情感需要(即道德情感的证明)的人。康德则在《纯粹理性批判》中重申了这种对上帝存在的理性证明的批判，只是分析得更加细密而已。

据康德自述，是休谟惊醒了他的“独断论的迷梦”，将他引上了“批判”的道路。但一般人往往只从认识论的角度来理解这种关系，将问题归结为康德对休谟的经验主义的不可知论的继承。这种看法是比较表面的。据阿·古留加说，康德在晚年回忆起《纯粹理性批判》的发端史时，在一封信中强调指出，正是“二律背反”，尤其是自由的问题——“人有自由，以及相反地，没有任何自由，在人那里一切都是自然的必然性”——才把他从独断论的迷梦中唤醒过来，并使他转到对理性的批判。古留加据此认为：“在《纯粹理性批判》的基本问题——先天综合判断为什么是可能的——背后，回响着另一个对康德来说更为重要的问题——人的自由为什么是可能的。”[1]更为确切的表述也许是，“先天综合判断何以可能”本身只不过是“人的自由何以可能”这一问题的一个

[1] 阿·古留加：《康德传》，贾泽林等译，商务印书馆1981年版，第125—126页。

方面、一个层次。此外，休谟在《人性论》中第一个把哲学建立为包含着人的知识、情感和道德性质的统一的人学体系，这种做法对康德也不可能毫无影响。他对于休谟不满的是，休谟从彻底的经验论立场出发，排除了人本身具有先验原则的可能性。“假如理性的最重要的一些前景被去掉了的话，他就忽视了由之而来的实际危害，因为只有这些前景才能使意志的一切努力有其最崇高的目的。”[1]也就是说，休谟的“人性”只是一大堆被动的主观印象、知觉、感受和习惯，丝毫也体现不出人的真正的崇高性，即人的自由，人高于其他一切存在之上的独立价值，而康德的认识论和一切形而上学恰好是要建立一种体现出人的自由能动性的人性论，或人类学。

卢梭则是对康德一生的思想发展起了更大影响作用的人。卢梭作为一个社会政治思想家，其哲学基础是建立在人类学之上的，这在《论人类不平等的起源和基础》一书中得到了反复的强调。在这本书序言的一开头就提出：“我觉得人类各种知识中最有用而又最不完备的，就是关于‘人’的知识……如果我们不从认识人类本身开始，怎么能够认识人与人之间不平等的起源呢?”[2]通过对人的“自然状态”的研究，卢梭得出了两方面的结论。

[1] 《未来形而上学导论》，庞景仁译，第7页注释。
[2] 《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆1979年版，第62页。

在“生理方面”，他把人和其他动物进行了比较，认为人与动物在这方面并无根本区别，都是“一部机器”[1]；其次，在“形而上学和精神方面”，他认为人和动物的主要区别是他能“以自由主动者的资格参与其本身的动作”[2]，即在于他的自由。他把“自由”界说为不能用机械力学规律而只能用“非物质的实体”来解释的意志力或选择力[3]，但他没有对这种“实体”作更多的规定，因为他认为这个在当时争议颇多的问题一时还不能下结论。不过他认为有一个事实是无可争辩的，这就是由人类历史本身所证明了的人的“自我完善化的能力”，这种能力“既存在于个人身上，也存在于种类中”[4]。这一切都对康德的研究方向产生了深刻的影响。

如果说，康德对休谟的不满是因为他抛弃了人的自由的话，那么康德对卢梭的继承、改进和发挥也恰好是在“自由”的概念上。黑格尔说：“卢梭已经把自由提出来当作绝对的东西了。康德提出了同样的原则，不过主要是从理论方面提出来的。”[5]卢梭并未对自由意志作理论上的说明和论证，在他那里，“人生来自由”是作为一个不言而喻的前提被设定了的；它也不是人类道德的逻

---

[1][2] 《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆 1979 年版，第 82 页。

[3] 同上书，第 83 页，又参看《爱弥儿》，李平沤译，人民教育出版社 1985 年版，第 381—383 页。

[4] 《论人类不平等的起源和基础》，第 83 页。

[5] 黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆 1978 年版，第 256 页。

辑上的前提，因为道德被归属于情感、良心(一种“本能”)的经验领域。反之，康德却把道德哲学以至于整个哲学的基础都转移到抽象的“自由”概念上来了。自由成了理性本身的“自律”，是普遍道德性的内在先验原理；先天的道德原则并非以行善的快乐来诱惑人，以“良心”来感动人，而是以实践理性的抽象的“绝对命令”体现着人的自由存在和价值。与卢梭比起来，康德的人性论充满了学究式的思辨气息，但两人的基本立场是一致的。康德对人的先验原理(认识的、情感的和道德的)的考察，无不是着眼于世间一切平凡的人们。早在1764年，他就认为，卢梭“发现了人的内在本性。必须恢复人性的真实观念。哲学不是别的，只是关于人的实践知识”[1]。康德说：“我生性是一个探索者，我渴望知识……曾有过一个时期，我相信这就是使人的生命有其真正尊严的，我就轻视无知的群众。卢梭纠正了我。我臆想的优点消失了。我学会了来尊重人，认为自己远不如寻常劳动者之有用，除非我相信我的哲学能替一切人恢复其为人的共同权利。”[2]他还说过：“如果有一种人所需要的哲学，这就是教人在宇宙中占据一个对他合适的位置的科学，而人能从这种科学中学习成为一个人所必须做的事。”[3]从康

---

[1] 转引自李泽厚：《批判哲学的批判》，人民出版社1984年版，第40页。

[2] 转引自康蒲·斯密：《康德〈纯粹理性批判〉解义》，韦卓民译，华中师范大学出版社2000年版，第39页。

[3] 转引自贝克：“我们从康德学习些什么?”，载《康德研究》1981年第1期，第2页。

德这些早年论述到他晚年提出“人是什么”这一总问题，可以看出他的思想是一贯的。以这种眼光来看，他的整个“批判哲学”(三大“批判”)都可以看作是建立一种“先验的人类学”的努力。

康德本人没有提出过“先验人类学”的名称。但很明显，他所称之为“先验唯心主义”(或“批判的唯心主义”)的，恰好是指对人的各种能力(知、意、情)的先天原则进行批判的考察。当然，由于他把人的本质归结为不可知的“物自体”，他未能真正建立一个完整的先验人类学体系。康德哲学的巨大矛盾正是那个“物自体”不可言说、但又尽量想要逼近它的矛盾，是人的本质不可捉摸、但又拼命要从外围去规定它的矛盾。于是，康德意想中的“先验的”人类学的最终归宿，便不能不是仅仅具有现象意义的“实用的”人类学了。

康德在《实用人类学》的前言中，一开始就提出：“在人用来形成他的学问的文化中，一切进步都有一个目标，即把这些得到的知识和技能用于人世间；但在他能够把它们用于其间的那些对象中，最重要的对象是人，因为人是他自已的最终目的。”虽然人只是世界的一部分，但关于人的知识却特别值得称之为“世界观”。他把对人的生理学方面的知识排除在实用人类学之外，因为人的体质状况是人所无法改变和支配的，而实用人类学却是要确定“人作为自由行动的生物由自身作出的东西，或能够和应该作出的东西”，它考察的是作为“世

界公民”的人。此外，他把“先验哲学”中纠缠不休的“物自体”等问题也排除在外，而使这种人类学“通俗地(举一些每个读者都可以找到的这方面的例子)在实用方面得到阐述”。这样，康德的“实用人类学”就既与一般的生理学和人种学不同，又与他自己的“形而上学”或先验哲学有别，他研究的是如何把握人类各种具有本质意义的现象(尽管这本质是不可知的)，从而指导人们在日常生活中如何处理和对待人与人的关系，如何使自己的实践行为不偏离自己的道德本体所指示的方向。

不难看出，在《实用人类学》的第一大部分“人类学教授法”中，康德正是出于上述目的而考察了在“先验哲学”中从“形而上学”的批判立场所考察过的人类的三种能力，即认识能力、情感能力和意欲能力。在认识能力中，他着重考察了在“先验哲学”中只有一般交待的“经验自我意识”(自我观察、注意力、抽象力等等)，五官感觉及其“辩护”，想象力(创制的和复制的)及其在记忆、联想、预感、晕眩、梦幻和陶醉中的表现，它的各种各样的病态活动；还考察了知性、判断力和理性在日常生活中的表现和作用，以及在这方面的削弱、疾病(精神病)和滥用。在这里，他以丰富的知识、老练的世故和对人心的深邃的洞察，揭示了现实社会的一幅愚昧无知、迷信、狭隘、欺诈和病态的图景。尽管一个有理性者在思考中必然要遵守这样三条“格律”：1)自己思考，2)站在每个别人的地位上来思考，3)永远和自己一致地思考；但人们

却可以“更多地从它们的反面中，举出一些人类学的例子来”。现实的人类是丑恶的，但与卢梭不同，康德力图从中建立起对人的理性、自由和道德本体的信念，为此他反复地提到了后来由黑格尔称为“理性的狡计”而大大发挥了的思想；他尖锐地抨击了人类的伪善(特别是宗教的伪善)，但又认为“大自然正是为了拯救道德，或者说正是为了引向道德，才明智地培养起人喜欢被哄骗的倾向”。这种思想也贯穿在对情感和意欲能力的论述中，例如他认为人类的痛苦具有一种刺激人的生命力、使之不断去追求完善化的积极作用；没有痛苦的生命就是死亡，即使摆脱了一切其他痛苦，也还会有“无聊”的痛苦(由此可以看到康德对叔本华的影响)；美和崇高的鉴赏“含有一种给道德以外部促进的倾向”，即使是迎合人类享乐本性的时髦和奢侈，也可以“与民族的进步文明相一致”；而激情，虽然本身是不明智的，但大自然仍然将它放在他们心中，“要在理性还没有达到足够坚强之前，暂时地施以约束……以作为理性的临时代用品”。总之，在现实世界中的人性是恶的，利己主义(包括逻辑的、鉴赏的和实践的利己主义)的种子已经包含在人类理性的最根本标志“自我意识”中了，但这不否认人能够通过在历史中的不断发展而使自己日益趋向于完善化、道德化。相反，大自然“十分明智和慈悲地把那些人们想象的对象作为真实的目的(如对荣誉、权力和钱财的各种追求)，来哄骗生性懒惰的人类”，来“加强对生命力的

刺激以充实人类的活力”，最终可以日益向人的善良本质不断地接近。

康德这种历史观和进步观与卢梭一样，也包含着较之过去的人性论远为深刻的辩证法的因素。人的善良本性不是某种与生俱来的现成的东西，而只是一种发展的可能性，它只有在无限的进步过程中才能体现出来，而且是与人性中的恶作斗争甚至借助于恶作为手段才表现出来的。然而在这里也暴露了康德历史观的一个致命的缺陷，就是在自然界(它通常被康德视为机械性的)和人的自由理性、道德目标(它通常却被视为超验的)之间，缺乏一个现实的人类社会性的环节。可以说，正是这个人类社会性的现实而能动的基础，被康德当作不可知的人的本体而排除到哲学视野之外去了。因此他总是在人的自然本性和人类理性的最终目的之间跳来跳去，一方面力图在人的自然本性中发现道德和精神的意义，发现大自然的智慧和“天意”，另一方面又力图把一切在具体社会历史进程中形成的人类特征、特别是资产阶级社会的特征都归入到人类的自然性中去。康德也看出了人与人之间的相互交往对于人性的形成有极其重要的意义，他反对把人看作孤立的个体，主张从人与人的关系中来考察人(这成为了贯穿康德人类学中的一个普遍原则)；在他看来，人的思想不可能是封闭的(为此他大力鼓吹出版自由)，人的趣味不可能是孤芳自赏的，人的欲望只有在相互交往中才能得到满足。但他眼中的社会交往只限于在

上流社会的客厅和娱乐场所中，而对于人类的社会物质生产劳动，尽管他把它看作最高的感官享受方式并称为“最高的自然的善”，他却并没有看到它在形成一个社会中人与人的交往模式方面的决定意义。在他看来，介于感官享受与精神享受之间、作为这二者过渡的“最高的道德—自然的善”，充其量不过是邀请几位趣味纯正的先生美美地吃上一顿的社交愉快。正是在这样一种对社会历史的理解中，康德进入了《实用人类学》的第二大部分“人类学特性”的论述。

如果说，“人类学”的第一部分“人类学教授法”主要是从纵深方面解剖人的各种不同的心理结构，那么在第二部分中则主要是从横的方面说明不同个性、气质的人以及不同性别、不同民族和种族的人如何能结合在一起，在“类”的总体中体现出人的本质。这是因为，“在其他一切自顾自的动物那里，每个个体都实现着它的整个规定性，但在人那里，只有类才可能是这样。所以，人类只有通过在许多世代的无穷尽系列中的进步，才能努力去追求他的规定性”。各种不同气质的人都各有长处和缺点，表现在外部面相和表情上也千差万别，但这种分化恰好是人具有自己的一定“个性”的表现，而个性则体现了“自己与自己保持一致”这样一条自由的普遍的实践原则。民族特性在这方面也有类似之处。各民族都有自己个性的局限性，它们只有通过相互交往、相互补充，达到一种“世界主义”的和谐，但同时又

各自保持自己的民族特色，这样才能共同走向人类的目的。至于男女的性别差异，最终是为了通过家庭生活来完成种的保存和延续的神圣使命，出于这种立场，康德在把女人的软弱、胆小、虚荣和嫉妒归于天生的特性的同时，又强调男女之间在基本人格上的平等，反对把妇女当作单纯享乐的工具。他所理想的家庭关系是“妇女应当统治，而男人应当治理，因为意向在统治，而理智在治理”。

所有这一切都为康德描述“类的特性”提供了前提。康德认为，对于整个人类的特性不能像规定不同个体、性别和不同民族那样，从一个更高的目的概念来对之加以把握，因为我们缺乏与地球上的人类相比较的其他理性存在(如上帝和天使，又如其他星球上的理性生物)的知识。不过康德认为，可以指出人与其他动物的显著区别，虽然无法从本质上来规定人的类，但却能够从这些现象中让人领悟到人与动物是有本质区别的，是地球上惟一具有理性的自由存在。这种区别有三个层次：1)人在维持肉体生存的手段上具有高于动物的“技术性素质”。“人作为有理性的动物，其特征已经在他的手、手指和指尖的形态构造上，部分是在组织中，部分是在细致的感觉中表现出来了。大自然由此使他变得灵巧起来，这不是为了把握事物的一种方式，而是不确定地为了一切方式，因而是为了使用理性；通过这些，人类的技术或机械性的素质就标志为一个有理性的动物的素质

了。”这里面隐含着劳动创造了人类的思想，只不过他还没有从人通过劳动能动地改造自然和创造自身这个意义上来理解劳动，而是把劳动看作“大自然”恩赐给人的一种现成的“素质”，最终陷入到了人的劳动技能究竟是遗传来的还是后天教育得来的这一两难处境中。2)人作为“类”而生存，通过文明的教化，尤其是通过交往，而产生一种适合于社会生活的“实用的素质”，这就是人类文明社会对规矩和规章制度的恪守。尽管随着人类文明的增长，人的虚荣心、奢侈以及相互把对方作为手段来利用的技巧和暴力也增加了，但这并不像卢梭字面上说的那样是人类的败坏和倒退；相反，文明总要比野蛮更好一些，更接近于最终目的，虽然这目的永远只停留在远景中不可达到，“却永远不会完全倒退回去”。3)这就仰赖于人类最高层次的素质，即“道德的素质”。这并不是指人生来就是善的，而是说人天生有积极地与自己的野蛮性作斗争并不断完善自身的能力。“因为人是这样一种东西，他虽然被恶毒败坏了，但毕竟是天赋有丰富的创造才能同时也有某种道德素质的理性生物”，他“由其理性而被规定为与人们处在一个社会之中，并在社会中通过艺术和科学而受到教化、文明化和道德化”，这样来作成自己的价值。因此，人必须受到教育才能成为善的。但是，既然教育者本身又需要教育，那么“最初的”受过教育的教育者又从何而来呢？这正是马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第三条中提出的使18世纪法

国唯物论和费尔巴哈陷入困境的问题。康德也陷入了同样的困境："所以不仅是根据程度，哪怕是根据原则的性质来看，人类的道德教育问题也仍然是不可解决的。"但他寄希望于"天意"，认为有某种冥冥中起作用的最高智慧，通过人世间的恶和不幸，通过对人类粗暴无情的强制，使人受到严峻的改造，从而逐渐产生出善来。不过归根结底，对这种"天意"的服从其实还是服从人自己所订立的法律，这表现为"公民社会"的强制性，即人们不是作为一个凑合起来的聚集体，而是作为一个系统，也就是一个国家，来使自己受到集体的教化的；只有在对国家的服从，根本上说是对自己理性的服从上，人才能通过这种意识而"感觉到自己的高尚，感觉到自己属于一个适合于人类规定性的类"。

显然，康德对教育问题的这种先验论和神秘主义的解决，以及把国家意志绝对化，把个人意志消融在国家意志之中的观点，并未能解脱自己的困境，反而引起了一个更大的矛盾，即自由和法的矛盾。这就是他试图在"描述人类特性的基本要点"中加以解决的问题。他认为，"自由和(用来限制自由的)法是公民立法围绕其旋转的两个枢纽。但是，甚至为了使法产生作用而不成为空喊，也必须附加上这样一个中介，这就是与那两个枢纽相联而使这些原则有效的暴力"。他将这三者的关系列了一个表：A.有法，也有自由，而没有暴力(无政府状态)；B.有法，也有暴力，而没有自由(专制主义)；C.有暴

力，但没有自由和法(野蛮状态)；D.带有自由和法的暴力(共和国)。他认为，只有最后一种有资格称为真正的公民社会状态。但他又说，这里并不是指某一具体的国家形式(如民主制)，他所说的“共和国”只是指一个一般的国家，或一个“国家”的理念。它是被当作一个世界主义的理想来设想的，在那里，自由、法和暴力日益趋向于一种无矛盾的和谐，尽管在现实的国家里充满着矛盾。因此，这样一种“世界公民社会”就可以成为指导现实社会体制日益进化的“范导性原理”，并由此体现出人类的本质：

> 正如在一切时代和一切民族的经验中可以看到的，人类特性是这样一种特性：他们(作为一个人类整体)被集体地看待，是那些个人相互继承与共存的一个群体，这些个人不能脱离共同的和平相处，但同时却不可避免地处在经常的相互对抗之中。这样，在出自他们本身的法律之下，他们相互强制着，结成一个经常面临分裂危险、但却向一个世界公民社会(世界主义)共同前进的联合体，他们由此就感到了自己本性的规定。但这本性自身是不可达到的理念，它不是构成性的原理(即期待在人们最强烈的作用和反作用中存在有和平)，而只是一个范导性的原理，即并非毫无根据地去猜测某种趋向这个理念的本性，而是把这个理念作为人类的规定性来努力加

以追求。

这就达到了康德《实用人类学》的结论。人类的生性既非善的，也非恶的，“而是表现为一个从恶不断地进步到善，在阻力之下奋力向上的理性生物的类。于是，人类的普遍意志是善的，但其实现却困难重重，因为目的的达到不是由单个人的自由协调，而只有通过存在于世界主义地结合起来的类的系统之中、并走向这个系统的地球公民的进步组织，才能够有希望”。据此，我们可以来考察一下，究竟什么是康德对“人是什么?”这一总问题的回答了。贝克把康德的回答概括为一句话：“人是创造者”[1]，这有一定的道理。从康德的论述中我们的确可以得出这样的观点：人自己创造着自己，人就是人的历史。然而这应当带上极大的保留。首先，“创造者”究竟如何理解，在康德那里是不明确的。在他眼里，人虽然自己在自己的历史中逐渐发现或创造出了自己的本质，但这一切都是在冥冥中无意识地干出来的，“理性的狡计”(他的表述是“大自然的智慧”)始终隐藏在现实人类的目的之下，借人的目的作为自己的手段而发生作用。这样，最积极、最具能动性的东西就成了最消极、最被动的东西。其次，“人的历史”在康德那里仅仅被视为以传宗接代为基础、日益趋向于抽象的

[1] 见《康德研究》1981年第1期，第9页。

道德理念的历史，除了对原始“自然状态”的歪曲的设想和对未来前景的良好愿望之外，甚至就在他邻国轰轰烈烈地发生着的法国大革命和法兰西共和国的建立，在他看来都不合乎一个“共和国”的理念。最后，“人是创造者”在康德那里主要是相对于自然界和其他动物而言的，而不是相对于社会关系而言的，一涉及社会历史领域，康德的人就从一个创造的主体降为一个唯唯诺诺、服从于国家至高无上的权威的德国庸人了，尽管他主观上仍然自以为在充分地行使自己自由意志的权利。后来由费希特、谢林和黑格尔提到极其重要地位上来的“异化”概念，在康德这里还只有某种现象上的描述。

但正是在康德的社会历史观中，包含着对后来的德国古典哲学家发生了重大影响的因素，康德把矛盾以空前尖锐的形式提出来了。必须寻找和确定作为“创造者”的人的本体，必须研究人的历史，必须考察人与社会、人与历史的具体关系。也许，这就是人们所说的康德的“第四批判”或“历史理性批判”。然而，如果说人类学是整个康德哲学的真正基础，那么这在《实用人类学》中得到了最为系统的表现，而“第四批判”的说法并没有突出这一点。所以，更准确的表述方式是，与其说康德有一个“第四批判”，不如说他有两种“人类学”，即由三大批判构成的先验的人类学和经验性的实用人类学。而后一种人类学正可以看作前一种人类学的真正“归宿”。这不仅是因为《实用人类学》是康德自

已出版的最后一部著作，而且是因为从精神实质来看，康德的不可知论和批判主义最终是导向一种现象主义和实用主义的。从它所涉及的领域及其对康德哲学总体上的关系看，《实用人类学》可以和黑格尔的《精神现象学》作类比。如果说，《精神现象学》作为“导论”处于黑格尔哲学的开端，表现了这位绝对主义哲学家从现象进入到本质的唯心主义可知论的特色的话，那么《实用人类学》处于康德体系的末尾，在它正应当解决“人是什么?”这一康德哲学的总问题时，却归结为人的种种外部的和内心的现象，这恰好反映了康德的不可知论的特色。但像《精神现象学》一样，《实用人类学》反过来也可以视为它所属的哲学体系的“导论”。古留加指出，《实用人类学》“是康德学说路程的结束，但同时又是开始：研究康德哲学正是从《人类学》开始最合适”[1]。这是很有见地的。相反，奥依则尔曼虽然也承认康德哲学的主要方向是人本主义，但又认为“康德的《人类学》本身并没有提供一个可以说明他的道德形而上学或自然科学形而上学导论的哲学体系，即是说，它不能考察先验唯心论原则如何运用到知识的某个经验的领域上去”，所以在他看来，《实用人类学》只能作为研究康德思想发展的“间接的”资料而引起人们的“历史兴趣”[2]。其实，从现代的眼光

[1] 古留加：《康德传》，第269页。
[2] 见关于《实用人类学》的说明，载《康德文集》俄文版第6卷，第688页。

来看，康德的人类学不是用来解释“批判哲学”的(不能归结为“应用批判哲学”)，相反，批判哲学倒是用来解释“人类学”的(可以归结为“先验人类学”)；人类学本来就不是着眼于先验哲学的经验运用，而是批判哲学的归宿：它是康德进行他的先验冒险的初衷，它引导人们去作先验人类学(或人类学的先验原则)的探讨；而在这一探讨除了一些空洞的“超验”假定之外毫无实质性结果时，又作为一个唯一可以现实地把握到的领域而实现着批判哲学的诺言：要建立一种确实符合人的需要的哲学。

但终究，康德很可能也意识到了他的先验哲学作为一个“先验人类学”体系的失败，而《实用人类学》又满足不了他的哲学的“先验”的胃口。一直到他晚年，当他已经只能“用颤抖的手写下一些断断续续的句子”的时候，他还在耿耿于怀地思考如何将整个先验哲学统一起来的问题：“先验哲学是先验地联合在一个体系中的诸理性原则的综合……”[1]

当然，真正实现了这一综合的，是他的学生费希特，后者这时已出版了自己所有的重要著作，并蜚声于整个欧洲哲学界了。

康德这本小书的翻译开始于1983年。那时我研究生毕业不久，为了不至于使我刚刚有一点基础的德语丢生，听从我的德语老师的忠告，我每天晚上都要做三五

[1] 见古留加：《康德传》，第285页。

百字的德文翻译练习才睡觉。由于我的硕士论文做的是康德的人类学，所以这本《实用人类学》自然就成了我练笔的好材料。但当时的困难对于我来说的确是太大了。康德的文字是公认为最难读的，连德国人自己都读不下来。与语法上的繁难可以相比的是，本书的引证的繁多是康德的一切著作中所仅见的，而这个版本作为普鲁士科学院的“权威”版本，从头至尾没有一个注释，大量的人名、地名、典故、奇闻轶事甚至日常生活中的道听途说，使翻译工作常常是寸步难行。加之当时国内能见到的各类词典和参考书极其可怜，有时竟至于要到以往出版的各种翻译著作的后面所附索引中去作大海捞针式的搜求。万幸的是，我后来借到了莫斯科 1966 年出版的俄译本《康德文集》六卷本的最后一卷，不仅可以参考一下俄文译文，而且可以利用该译本的比较丰富的注释，再就是勉强可以从俄文拼凑出德文版中到处可见却不加解释的拉丁文的意思。这样日积月累，到了 1986 年，居然把一本书都翻译完了，这时恰逢重庆出版社找我的老师陈修斋先生约稿，陈先生立刻把我这本书推荐给他们，得到了接纳。在将近一年的时间里，我两易其稿，对全文作了认真的校订，又由我的另一位导师杨祖陶先生请北京中国社会科学院著名德国哲学专家梁志学研究员为我审稿。梁先生除了写出高度肯定的推荐意见外，还仔细批阅了部分译稿，使我受益匪浅。该书 1987 年由重庆出版社首次出版，当时正值“人学热”，竟然印行了 3.8

万册。遗憾的是，由于没有出书的经验，该书连一个前言或后记都没有写，无法在书中感谢这些以一片热忱全力支持和帮助我的老一辈学者。另一个遗憾是尽管作了极大的努力，书中仍然发现有两处注释是明显错了的。多年来我一直耿耿于怀，想什么时候能有机会补上这一缺憾。现在，上海人民出版社给我提供了这个绝好的机会，将该书纳入“袖珍经典”丛书出版，这真是使我喜出望外，我终于可以了却一件长期以来的心事了。

本书再版时除作了些校改外，还增加了一个词目索引和一个人名索引，以方便学者研究康德的思想。本书虽然几经修订，但其中的错误和不当之处肯定是难以避免的；加之康德的著作素来有“说不尽的康德”之说，所以还望方家不吝指正。

最后，我衷心地感谢对本书的出版给予了帮助的已故陈修斋老师，以及杨祖陶和梁志学两位学界前辈，并感谢为本书的编辑付出了大量心血的张远宏先生和忻雁翔女士！

译者　　2000 年 10 月 26 日于珞珈山

前言

在人用来形成他的学问的文化中，一切进步都有一 119
个目标，即把这些得到的知识和技能用于人世间；但在他能够把它们用于其间的那些对象中，最重要的对象是**人**：因为人是他自己的最终目的。所以，根据他的类把他作为具有天赋理性的地球生物来认识，这是特别值得称之为世界知识的，尽管他只占地上的创造物的一部分。

一种系统地把握人类知识的学说(人类学)，只能要么存在于**生理学**观点之中，要么存在于**实用的**观点之中。生理学的人类知识研究的是**自然**从人身上产生的东西，而实用的人类知识研究的是**人**作为自由行动的生物由自身作出的东西，或能够和应该作出的东西。谁对于可能为记忆力之类的能力提供基础的自然原因进行深思，他就能对强烈的感觉在大脑里留下的印象痕迹进行(笛卡儿式的)反复玄想；但同时也必须承认：在他的观念的这种活动中他仅仅是一个旁观者，他必须听其自

然，因为他既不认识脑神经和纤维，又不理解它们在自己意图上的运用，因而所有对这个问题的理论上的玄想都完全是白费力。如果他在这方面使用对被认为妨碍或促进记忆力的东西的知觉来扩展这种记忆力，或使它变得实用，并在这上面运用人的知识，那么这就会成为从**实用**目的来考虑的**人类学**部分，而且这正是我们在这里要考察的东西。

120 这样一种人类学，作为人的**学问**的必然结果的**世界知识**来看，如果它包含的是关于世界上各种不同国度和气候条件下的动物、植物、矿物之类**事物**的广泛知识，那么它还不能真正称为**实用的**，而只有当它包含作为**世界公民**的人的知识时才能如此。因此，甚至作为自然活动产物的人种的知识也还不算实用的世界知识，而只算是理论的世界知识。

换句话说，**认识**世界与**拥有**世界在意义上是相距甚远的，因为前者只是**理解**他所旁观到的过程，后者却**参与**了这一过程。但人类学家在评价所谓**上流**社会高贵人士的地位时却处在一种很不利的立场上，因为这些人士相互之间过于接近，而离其他人又太远。

扩大人类学知识的范围的手段包括**旅行**，也可以只是阅读游记。但如果人们想要知道，为了更大范围地扩展人类知识，他应当向外界寻求些什么，那么他就必须和城乡同胞们进行无拘束的交往，以首先取得这种知识。没有这样一个计划[1]（它已经是以人类知识为前提

了)，世界公民在人类学方面就总还是很受限制的。当局部知识应当由哲学来规范和引导时，总体知识在这里就总是走在局部知识的前面：没有哲学，一切获得的知识就只能当作零碎的摸索，而不能认为是科学。

*　　*　　*

但一切想达到这种具有彻底性的科学的尝试，将遇到由人的本性自身所带来的明显的困难。

1. 那觉察到自己被考察或被试图研究的人，也许会 121
现出窘迫(难堪)之状，因此他不能表现出自己本来的样子；或者就会装模作样，因此他又不想让人知道自己本来的样子。

2. 即使他只想研究自身，那么首先由于他那通常一旦产生便不容伪装的情绪冲动，他便进入一种尴尬的处境：当内心冲动在活动时，他不观察自己，而当他观察自己时，内心冲动又平息了。

3. 地点与时间在持续下去时，就形成了习惯。如人们所说，习惯是第二天性，它给人对自身的判断增加了困难，因此在他看来，也更给对与他交往的另一个人形成一个概念增加了困难；因为人由其命运所抛入、或是他作为冒险家把自己投入的那个环境的变化，使得把人类学上升为真正科学的地位更难了。

最后，有些虽然不是人类学的直接源泉，但却是它的辅助工具，这就是世界史、传记，甚至戏剧和小说。因为后两者依据的虽然并非实际经历和真实的东西，仅

仅是虚构，并且允许对性格和人物置身其中的情境加以夸张，作梦幻般的设想，因而好像对于人类知识来说并没有教导任何东西，但是那些性格，如理查逊或莫里哀的作品所构思的，按照其基本特点却必须从对人物的真实举止行为的观察之中取来：因为虽然它们在程度上有所夸张，但根据其性质却必定是与人类本性相符合的。

一种系统地拟定的、但又是通俗地(举一些每个读者都可以找到的这方面的例子)在实用方面得到阐述的人类学，给读者带来的方便是：完备的标题可以概括所观察
122 到的、而又在实践中起作用的各种人类特点，从而对读者提出许多推动和要求，要他们把每种特性当作自己的一个题目，以便将它们列入属于他们的学科之中。于是这些特性的研究工作自然就分配到那些学科的爱好者之中，并由统一的计划恰当地联合为一个整体，这样就促进和推动了有益于大众的科学的成长。[2]

注释：

[1] 只要是一个像普列格河畔的哥尼斯堡这样的城市——一个大城市、国家的中心和政府机关所在地，拥有一个(致力于科学文化的)大学，又有这样的海上贸易位置，它通过一条发源于该国内部而又与语言风俗不同的遥远邻国交界的河流促进着交往——这个城市就可以看作一个扩展人类知识和世界知识的适宜之地，在此，不需旅行也能得到这些知识。

[2] 在我最初是自愿接受，而后成为了教职负担的纯哲学教学工作中我连续三十多年举办了两种以获得世界知识为宗旨的讲座，即(冬季学期的)人类学和(夏季学期的)自然地理。甚至外行人也认为，把它们作为通俗报告来听取是合适的。其中前者就是眼前的这本小册子，至于后者，则要从我用来讲课的、或许只有我自己才能辨认的手稿里产生出同样一本小册子，就我目前的年龄来说几乎是不太可能的。

目录

中译本再版序言 / 1
前　言 / 1

第一部分
人类学教授法
论认识人的内心和外表的方式 / 1

第一卷　论认识能力 / 3
自我意识 / 3
个人主义 / 5
观念的任意性意识 / 9
自我观察 / 10
我们所具有而未意识到的观念 / 13
被意识到的观念的清晰或不清晰 / 16
与知性相反的感性 / 20
感性的辩护 / 23
就一般认识能力而言的可行性 / 27
带有感性假象的人为的活动 / 31
可以允许的道德假象 / 33
五种感官 / 36
内感官 / 45
官感程度增减的原因 / 47

感官机能的受阻、削弱和丧失 / 51
想象力 / 53
各种不同类型的感性创造力 / 62
通过想象力回忆过去和预见将来的能力 / 71
健康状态下的不随意虚构，即做梦 / 81
标记能力(Facultas signatrix) / 82
建立于知性之上的认识能力划分 / 90
对三种高级认识能力之间的人类学的比较 / 91
灵魂在认识能力上的衰弱和疾病 / 97
在认识能力中的各种禀赋 / 120
比较的机智和玄想的机智之间的特殊差别 / 121

第二卷　论愉快或不愉快的感情 / 136
划分 / 136
感性的愉快 / 136
关于鉴赏的人类学注解 / 156
论奢侈 / 162

第三卷　论欲望能力 / 165
与情欲相对置而论激情 / 166
专论激情 / 168
论情欲 / 183
最高的自然的善 / 195
最高的道德一自然的善 / 197

第二部分

人类学的特性

论从外部来认识人的内心的方式／207

A. 论个人的特性／209

Ⅰ. 天性／210

Ⅱ. 气质／211

Ⅲ. 作为思想方式的个性／217

B. 论性别的特性／233

C. 论民族的特性／245

D. 论种族的特性／258

E. 论种类的特性／260

描述人类特性的基本要点／272

索 引

一、 词目索引／277

二、 人名索引／301

第一部分

人类学教授法

论认识人的内心和外表的方式

第一卷 126

论认识能力

自我意识 127

§1. 人能够具有“自我”的观念，这使人无限地提升到地球上一切其他有生命的存在物之上，因此，他是一个**人**，并且由于在他可能遇到的一切变化上具有意识的统一性，因而他是同一个人，也就是一个与人们可以任意处置和支配的、诸如无理性的动物之类的**事物**在等级和尊严上截然不同的存在物，甚至当他还不能说出一个“我”时就是如此，因为在他的思想中毕竟包含着这一点：一切语言在用第一人称述说时都必须考虑，如何不用一个特别的词而仍表示出这个“我性”。因为这种能力(即思考)就是**知性**。

很明显，已经能相当完整地说话的儿童却很迟(大约一年以后)才第一次开始用“我”来说话。在这么久的时间里他却用第三人称来称呼自己(卡尔要吃，卡尔要去，等

等)。 而当他开始用“我”来说话时，对于他就像是升起了一道光明，从这一天起他就不再退回到前一种说话方式去了——从前他只是**感觉**到自身，现在他是**思维**到自身了。 对这种现象的解释也许会使人类学家感到相当的困难。

关于婴儿在出生后三个月内既不表现出哭泣也不表现出微笑，这种看法的根据似乎是在于，对于受侮辱和不公正的确定的观念完全是理性的标志，而这些观念是
128 逐渐发展起来的。 在这段时期里，儿童开始对放在他面前的发光物体用眼睛跟踪，这是把**知觉**(对感性表象的领会)扩展为对感官对象的**知识**即**经验**这一进步的原始开端。

后来，当他试图说话时，他的牙牙学语使他在母亲和保姆看来是如此可爱，叫她们不由自主地总是要抱他亲他，满足他的任何一个愿望和要求，甚至不惜把他娇惯成一个小小的司令官。 婴儿在发育成人的这段时间里的这种可爱，一方面固然要看作是他的一切还不完善的表现的天真坦白，在这里还没有隐瞒和欺诈，但另一方面也必须看作保姆要使一个完全仰赖于别人意志的小家伙快乐的自然倾向，因为在儿童被允许玩耍的这个最幸福的时候，教养者仿佛也把自己变成了孩子，再一次享受到这种快乐。

但对儿童时代的**回忆**却远远达不到那个时期，因为那不是经验的时期，而仅仅是尚未统一在对象的概念下

的涣散知觉的时期。

个人主义

§2. 人从开始用“我”来说话的那一天起，只要有可能，他就表现出他心爱的自我，并且毫无止境地推行个人主义，即使不是公开的(因为那会与别人的个人主义相冲突)，也是隐蔽的，要用表面的自我否定和假谦虚在别人眼里更可靠地为自己产生一种优越的价值。

个人主义包括三种不同的狂妄：理性的狂妄、鉴赏的狂妄和实践利益的狂妄，就是说，它可以是逻辑的、审美的和实践的。

逻辑的个人主义者认为，自己的判断同时由他人的知性来检验是不必要的，仿佛这判断完全不需要这样的试金石(criterium veritatis externum*)。但显然，我们不能缺少确保我们判断的真理性的手段，这也许是为什么有教养的民族如此急切地呼吁着**出版自由**的最重要的原 129
因。因为，如果这一点被拒绝，我们立即就被剥夺了一个检验我们自己判断的正确性的有力工具，我们就会犯错误。人们甚至也不会认为，至少**数学**有出自本身的绝对权力而作出裁决的特权，因为，如果数学家与所有别的把才能和勤勉投入这一行的人之间在判断上所发现的精确一致不是先前已经发生过的话，他们就摆脱不了有

* 拉丁文，意为“真理的客观标准”。——译者注

时会陷入错误的顾虑。但也有这样一些情况，我们甚至对于自己感官的判断，例如一声铃响是仅仅存在于我们耳朵里，还是确实由铃而产生出这听觉，也完全不相信，而觉得有必要再问问别人，看他们是否也感到了这一点。并且，即使我们在哲学研究中并不能完全像律师援引有法律经验的人的判断那样，引用别人的判断来证明我们自己判断的牢固性，然而任何一个找不到附和者的作者，都会和他那本来是很重要的公开发表的意见一起落入谬误的嫌疑中去。

正因为如此，当众卖弄违背通常意见、甚至违背理智的主张是一种冒失，这种个人主义的现象叫做悖理。敢于面对可能犯错误的危险并不是胆子大，只有敢于面对赞成者很少的危险才是胆子大。对悖理的偏爱虽然在逻辑上是一种偏执，即不肯附和别人而要表现为一个与众不同的人，但这种人往往并不是一个与众不同的人，而只是装作与众不同而已。但由于每个人都有自己的思想，并且必须坚持它(Siomnes patres sic,at ego non sic · Abaelard*)，所以只要悖理的命题不是基于只想与众不同的虚荣之上时，它并无贬义。悖理遭到拥有片面的普通常识的日常生活的反驳。但常识的可靠性如果不是更少，也正好是同样的少，因为它是使人麻木的；相反，悖理却唤

---

* 拉丁文，意为："'即使所有的教父都是这样，我也不是这样'——阿伯拉尔"。——译者注

起心灵的注意力和研究热情，这往往导致发现。

审美的个人主义者是这样一种人，对他来说他自己的**鉴赏力**就已经足够了，而不顾人家可能觉得他的诗、画、音乐等等很糟糕，加以指责甚至嘲笑。他把自己和自己的判断孤立起来，孤芳自赏，只在自身之内寻找艺术美的标准，这时候，他就窒息了自己的进步和改善。

最后，**道德的**个人主义者是这样的人，他把一切目 130
的都局限于自身，他只看见对他有利的东西的用处，也许还像幸福论者那样，只把意志的最高确定性基础放在有利的东西和使自己内心幸福的东西之中，而不是置于义务观念之中。由于每个不同的人对于他认为是内心幸福的东西都产生出不同的概念，于是个人主义直接走到了这种地步，即完全不具备任何真正的义务概念的标准，而这样的标准绝对必须是一个普遍有效的原则。因此，一切幸福论者都是实践上的个人主义者。

能够与个人主义相对抗的只有**多元主义**，即这样一种思想方式：不是在自身中把自己作为整个世界来研究，而是仅仅作为一个世界公民来观察和对待自身。从这里开始都属于人类学的范围。至于从形而上学的观点来看上面这种区别，则已完全超出这里所要阐述的这门科学的领域了。因为要是问题只是在于，我作为能思的存在，除了我的存在之外，是否还有理由承认和我处在一个共同体之中的一整个其他存在物(所谓世界)的存在，那么这就不是人类学的问题，而仅仅是形而上学的问

题了。

说明 关于个人主义者的语言格式

在现代，国家元首对人民使用的语言通常是复数的(“我们以神恩的名义”等等)，这似乎就有一个问题：这里的意思是否不再表示着个人主义，亦即显示自己的绝对权力，也不再是像西班牙国王以他的 Io,el Rey(朕，国王)所要表达的那种意思？但有一点是显然的：最高元首的那种格式最初是要表明一种恩赐的态度(我们，是指国王及其议院或各等级)。但是在古代的经典语言中*相互称呼用你，是表达为单数，而各个不同民族尤其是日耳曼民族却用你们(您)**而表现为复数，这是怎样来的呢？在这方面德国人还发明了对谈话对方的一种更大的褒
131 扬，这就是两种曲折的表达方式，即他和他们(就好像完全不是称呼，而是在讲述不在场的某个人或几个人似的)。***此后，对被称呼者地位品级的概念(例如“仁慈的”、“尊贵的”、“高贵的”、“宽厚的”等等)在使用中终于完成了对被称呼者假装俯首恭维的一切愚蠢，而用来代替人称把别人抬举到他自身之上。这一切在封建制度下可能成为与显贵人物相称的甚至不容颠倒的尊敬的等级，这种封建制关心的是从国王的尊严开始，把一

---

* 指古希腊和拉丁语言。——译者注

** 德语“你们”(Ihr)也可作“您”使用。——译者注

*** 在德语中，“他”(Er)又可用作对下属的尊称，相当于中文的“汝”，“他们”(sie)的第一个字母大写则成为“您”，是用得最广泛的尊称。——译者注

切人划分为等级，直到没有任何人的尊严而只剩下一个赤裸裸的人为止，也就是说，直到那被主子用“你”来称呼的农奴的地位，或是那还不可能有自己独立意志的儿童的地位为止。

观念的任意性意识

§3. 要意识到自己的观念，这种努力要么是注意(attentio)，要么是对我在意识到我自己时的那个观念的抽象(abstractio)。后者并非仅仅是前者的忽略或疏漏［因为那就会是散漫不定的(distractio)］，而是认识能力的一个确实的行动，一个我意识到我自己的观念，它脱离了与其他观念在同一个意识里所处的联系。因此人们不说抽掉了(分离了)某物，而说从某物中即从我的观念对象的一个规定中抽象出来，以便把这个规定保持在概念的普遍性中，从而在知性中接受它。

能够从一个观念中抽象出来，哪怕这个观念是由感官强加于人的，这比起注意力来是一个更强大的能力，因为它表现出一种思维能力的自由和心灵任意处置其观念状态的力量(animus sui compos*)。由这种观点来看，当涉及感官的观念时，抽象能力要比注意力困难得多，但也重要得多。

许多人的不幸在于他们不能进行抽象。一个求婚者只有当他能够对情人脸上的赘疣或齿豁视而不见时，才 132

* 拉丁文，意为“心灵的任意构想”。——译者注

能缔结一桩美满婚姻。但我们的注意力恰好有一个特别坏的习惯，甚至是不由自主地全神贯注于别人的一切缺点。他的眼光集中于正对着他脸的掉落了的一颗上衣纽扣，一个齿豁，或是一个习惯性的语言毛病，这样既使别人不知所措，甚至也使自己在交往中把事情弄糟。如果大体上是好的，那么对别人的缺陷以至对自己的幸运都不加注意，是一种不仅合理而且聪明的态度。但这种抽象能力是一种只有通过锻炼才能获得的坚强气质。

自我观察

§4. 省察(animadvertere)还不是一种自我观察(observare)，后者是对发生在我们身上的那些知觉进行一番有条有理的整理，这些知觉充当着一本自我观察者的日记的材料，它们是很容易导致迷狂和癫狂的。

对自我的留意(attentio)在要和人打交道的时候虽然是必要的，但在交往中却必须不要显露出来，因为那样就会产生难堪(窘迫)，或者就会是装腔作势(矫揉造作)。与这两者相反的是洒脱大方(das air dégagé*)：对于自己在举止得体方面不会被别人指责的某种自信。那种装模作样，好像只要有可能就要在镜子面前来评价自己的人，或者在说话时就像他在听自己说话(而不光是别人在听他

---

* 法语，意为“态度从容”。——译者注

说话)一样的人，是属于演员类型的人。他想要显出派头，装出一副特殊人物的样子。当人们觉察到他这种苦心时，他在别人眼里的评价就受到损害，因为他们产生了受到故意欺骗的疑心。人们把表现自己时不引起这种疑心的坦率风度叫做自然的态度(但并不因此而排除一切美的艺术和趣味的教养)，并且这种态度以其表现出来的单纯真挚而令人喜爱。但是同时，由于简单，亦即由于缺乏某种已成为定则的修饰术，而从说话里显出坦白的时候，这种坦白却被称为幼稚。

一个以公开的方式表示和一个未婚男子接近的少 133
女，或者一个对合乎礼节的举止一无所知的乡下人，他们的天真和简单(显得不懂这种艺术)在那些已纯熟和机智地掌握了这种艺术的人之中引起快活的笑声。不是带有鄙视的嘲笑，因为即使这时人们还是从心里尊重纯洁和正直的，而是流露出善意而亲切的微笑，笑人们不熟悉这种尽管是基于我们腐化了的人类本性之上的恶劣艺术。当人们把这种艺术与某种还未腐化的人性的理念相比较时，就更应当对之叹息而不是微笑了。[1] 这是一种暂时的高兴，就像一片布满阴云的天空一下子裂开了一处地方，从那里让阳光透了进来，但马上又重新合拢了，以便保护讨厌的鼹鼠的自私自利的眼睛。

但这一节的本意，决不是要用上面这种告诫来对某种内在的不由自主的思想感情过程进行探索，作仿佛是学术上的把握。这种告诫之所以提出来是因为，那条道路是

直接引人陷入被误认为是更高灵感的头脑发昏之中去的，并且，如果没有我们那些不知从何处影响我们的力量之助，它还会使人陷入神秘主义或恐怖主义中去。因为我们在这里不知不觉地误认为发现了本是由我们自己带到心里来的东西，正如**布里隆***的谄媚观念，或**巴斯卡**的恐惧和畏怯观念一样。甚至一个很有头脑的人**阿布列希特·哈勒****也落入了这个陷阱。在其长期记录但也常常中断的心灵的沉思录里，他最终走到这一步，质问一个著名的神学家、他以前的神学院同事**列斯博士*****：难道他不能在他广博而又丰富的神学知识里找到对他战栗的灵魂的安慰吗？

当我唤起想象力的时候，我在自己心里对各种不同的想象力进行观察固然对于反省是有价值的，对逻辑和
134 形而上学也同样是必要的和有用的；但甚至当想象力是**不招自来**地进入心灵时(这是由想象力无意识的创造活动所造成的)，也要来窥察自身，这就是对认识能力中的自然秩序的歪曲了。这要么已经是精神病(忧郁成疾)，要么就是导致精神病和通向疯人院的。因为这时思维的原则不是(像它应当的那样)走在前面，而是跟在后头。若有谁对于**内部经验**(慈悲心，诱惑)说得出许多东

---

* 布里隆(Beurignon, Antoinett, 1616—1680),法国神秘主义者。——译者注

** 哈勒(Albrecht Haller, 1708—1777)，瑞士生理学家。——译者注

*** 列斯(Less, Gottfried, 1736—1797)，哥廷根大学神学教授，哈勒曾在临死前问过他：在目前情况下应该读些什么样的书，才能有效地消除对死的恐惧？——译者注

西，最好还是让他在对自己的这种研究的探险旅行中首先到安提库拉*去，因为内部经验并不像那种有关空间中的对象的外部经验一样，在这种外部经验中诸对象表现为相互并列的和固定存在的。内感官只是在时间中，在不具有观察的持久性的流动中，才看出其诸规定之间的关系，而那种持久性对于经验却是必不可少的。[2]

我们所具有而未意识到的观念 135

§5. 具有观念但却未意识到它们，这里似乎有一个矛盾，因为如果我们对观念没有意识，我们怎能知道自己拥有它们呢？洛克已经作过这种反驳，他因此也否认了这类观念的存在。**但是，即使我们没有直接意识到自己具有一个观念，却可以间接地意识到它。这一类观念就叫模糊的观念，其他的则是清楚的观念，而当其清楚性也扩展到一个观念整体的各部分观念及其联系之上时，这就是清晰的观念，不论它是思维的还是直观的。

当我意识到我在离得很远的牧场上看见了一个人，尽管我并没有意识到我看见了他的眼睛、鼻子、嘴巴等等，这时候，我实际上只是推断出那东西是一个人。因为，如果我由于自己没有意识到我对这个人的头部(其他

* 安提库拉(Anticyra)，古希腊城名，产一种治精神病的毒药。康德的意思是说，要让他首先治好自己的精神病。——译者注

** 见洛克：《人类理智论》第2卷，第1章，§9、§18。——译者注

部分也一样)的知觉，因而要主张在我的直观中完全不具有这一部分的观念，那么我也不能说我看见了一个人，因为这些部分的观念是组合成那个整体观念(头或人的观念)的。

我们虽然能够确切地推断自己具有着但却没有意识到的那些感性直观和感觉，即人的(同样还有动物的)**模糊**观念，其领域也许是不可测度的；反之，清楚的观念却只包含着其中呈现给意识的极少数地区，仿佛在我们心灵的巨大**地图**上只有很少地方被照亮着。这就可能引起我们对自己本性的惊异。因为只要有某个更高的权威呼喊一声：光明就要到了！那么即使缺乏起码的支持(例如当我们接受一个作家，连同其记忆中保有的一切事物时)，在我们眼前也仿佛是呈现了半个世界。一切用望远镜或显微镜装备着眼睛所发现的东西(例如在月球上或在纤毛虫身上)都是用我们的肉眼所看到的，因为这些光学仪器带给眼睛的，并不比没有这些人工仪器也会加在视网膜
136 上的光线更多，因而并不产生更多图像，只是扩大了它们，好让我们意识到而已。在听觉上也是这样。当音乐家用十个手指和一双脚在一架管风琴上奏一支随想曲，同时还愉快地与一个站在他旁边的人交谈时，在很少的时间里就唤起了心灵中大量的观念。对这些观念中的每一个，既需要作出选择，又需要作出一个是否适宜的特殊判断，因为个别不和谐的弹奏，也许马上会被视为噪音，但整体却得出这样的效果，以至于自由幻想的音乐

家往往会希望把他的一些即兴之作记录在乐谱之中，他平时也许尽一切努力也没有希望进入这样良好的状态。

因此**模糊**观念的领域是人心中最大的领域。但由于这个领域只让人在其被动部分作为感觉活动而知觉到，所以有关感觉的理论毕竟只属于生理学人类学的范畴，而不属于对此根本不加考虑的实用人类学的范畴。

这就是说，我们经常用模糊观念做游戏，并且有兴趣用想象力把喜爱或不喜爱的对象掩盖起来。但我们自身仍然经常形成模糊观念的活动，而我们的知性即使把这些模糊观念认定为欺骗，也不能避免知性因受其影响而导致的荒唐无稽。

因此性爱最初并不只是着眼于好感，更多的是要享受其对象。自古以来，有多少笑话花费在用来揭开某些事情的薄薄的面纱上！这些事虽然受人喜好，但却让人看到他与平常的动物有如此之近的亲缘关系，因而就促进了羞耻心。而且这些表示即使足以导致会意的微笑，也是不可以在上流社会里不加掩饰地明说出来的。这时想象力甘愿在模糊之中游荡，如果我们为了避免**犬儒主义**而不想陷入可笑的**语言纯正癖**的危险，这总还是需要不平常的本领。

另一方面，我们也经常拥有足够多的模糊观念的活 137
动，它们即使被知性所阐明也不会退隐。对一个垂死的人来说，是在花园里还是在树阴下、在田野里还是在高岗上为自己指定墓地，这往往是一件重要的事，虽然他

并不想在前一种地方欣赏美丽的风景，也没有理由担心在后一种地方因潮湿而引起伤风。

衣服衬托人，这即使对于明白事理的人来说也是在某种程度上适用的。虽然俄罗斯谚语说：“看衣接客，量才陪客”，但才智却不能预先避免一个穿得好的人造成某种重要性的模糊观念的印象，最多只能有意识地在事后去纠正对那人一时作出的判断。

甚至学问上的模糊性也常常被用来达到所希望的结果，它装扮成思想的深刻性和透彻性。正如在昏暗中或透过雾气看到的对象总是比原来显得更大一样。[3] 模糊(要模糊!)是一切神秘主义者的命令，用来诱使人们通过人为的模糊来埋葬智慧。但一般说来，即使某种程度的神秘在一篇文章中也并非不受读者欢迎，因为他通过把模糊化解于清楚的概念中，而使他自己的洞察力成为可感觉到的。

138 **被意识到的观念的清晰或不清晰**

§6. 用来把一个对象与另一个对象区别开来的那些观念的意识是**明白**，而使诸观念的组合也变得明白的意识则叫做**清晰**，只有后者才使诸观念的一个总和成为知识。那么在这里，由于每个组合意识都以这意识的统一性、亦即这组合的规律性为前提，所以在这种杂多性中就设定了秩序。不能把清晰的观念与混乱的观念

(perceptio confusa)相对置，而只能与不清晰的观念(mere clara)相对置。凡是混乱的东西都必定是复合的，因为在单纯中是既没有秩序，也没有混乱的。所以混乱是不清晰的原因，而不是不清晰的定义。在每一个复杂观念(perceptio complexa)中——每一种知识都是这一类复杂观念(因为在知识中总是要求直观和概念的)——清晰性都是建立于秩序上的。各个部分观念根据这个秩序而组合起来，它们要么(在只涉及形式时)导致在上下位观念(perceptio primaria et secundaria)中的某种单纯逻辑上的划分，要么导致在主从观念(perceptio principalis et adhaerens)中的某种实在的划分。知识由这个秩序而成为清晰的。人们也许看出，如果要把一般认识能力称为知性(在这个词的最广义上)，它就必须包括：对给予的观念的把握能力(attentio 注意)，以产生直观；对许多事物共同的东西的抽象能力(abstractio)，以产生概念；以及思考能力(reflexio 反思)，以产生对象的知识。

人们把在这些能力上占有优势的人称为有头脑的人，把在这之上天赋很差的人称为蠢材(因为他永远要由别人来引导)，而称那些运用这些能力时甚至具有独创性的人(他凭这些能力从自身中产生出那通常必须由别人引导而学得的东西)为天才。

从未学习过那些必须通过教导才能知道的东西的人，只要他想表现为一个学者，就叫做不学无术，因为他本来是应当知道这些东西的；而没有这种要求他可能是

一个伟大的天才。那些不自己思考的人即使可以学习得很多，却被称为思想狭隘(眼光短浅)的人。一个人可以
139 是一个渊博的学者(一个像他自己所受的教导那样去教导别人的机器)，而在其历史知识的理性运用方面却极其狭隘。有的人在运用他所学的知识于官样文章里时，暴露出学问的强迫性(即缺乏自己思考的自由)，他们是咬文嚼字者。在别的时候，他可以是学者，也可以是士兵，甚至可以是廷臣，在这些时候一个有学问的咬文嚼字者其实还不是一个最讨人厌的人，因为人们毕竟还可以从他那儿学到点东西。相反，他们那形式上的拘泥死板(学究气)就不单只是无用，而且由于咬文嚼字者不可避免地带有的骄傲还被人嘲笑，因为这是一个不学无术者的骄傲。

谈论艺术，尤其是谈论社交风度的优美，以及一般地显示摩登——这种摩登特别在涉及科学时与其叫做荣耀，不如称为虚饰的浅薄——这些有时掩盖了一个狭隘头脑的贫乏。但只有小孩子才会受它的迷惑。“你的鼓就是你的象征，”坐在阿底松*身边的一位贵格会**教徒对旁边与他同乘一辆马车的饶舌的军官说，“它响得清脆，因为它是空的。”

---

* 约瑟夫·阿底松(Joseph Addison, 1672—1719)，英国讽刺作家。——译者注

** 贵格会，亦称“公谊会”或“教友会”，基督教新教宗派之一。——译者注

为了按照人的认识能力(一般知性)来对他们作评价，
可以把人划分为必须被给予**共通感**(sensus communis)——
然而不是**鄙俗感**(sensus vulgaris)——的人，以及**科学**的
人。前者是在实际运用的情况下(in concreto 具体地)熟悉
规则的人，后者是自为地在实际运用之先就(in abstracto
抽象地)熟悉规则的人。人们把前一种认识能力所具有的
知性称为**健全**知性(bon sens)，把属于后一种认识能力的
知性称为**聪慧**(ingenium perspicax)。值得注意的是，人们
不仅把前一种通常只被作为实践的认识能力来看待的知
性，想象为一种可以不需培养的能力，而且当教养还远
远不够时就以为，这种教养对于这种知性是完全有害
的。因此他们把这种健全知性抬到迷狂的高度，把它想
象为一个隐藏于心灵深处的宝藏的源泉，甚至有时把它
的格言当作神喻(苏格拉底的守护神)，解释为比学来的知
识总会给人提供的一切东西更为可信。——有一点是肯
定的：当一个问题的解决有赖于普遍的和天生的知性规
则(具有这些规则被称为天生的机智)时，寻求那些学来的
和人工制定的原则(学来的机智)并由此作出结论，要比人 140
们用那存在于心灵隐秘处的判断的确定性基础来权衡，
是更靠不住的。人们可以把这叫做逻辑的**分寸感**(Tact)，
这种思考从各个不同的方面来想象一个对象并产生出正
确的结论，但却没有意识到心灵内部在这里预先所产生
的行动。

不过，健全知性只能在涉及经验对象时证明它的这

种优越性：不光是由经验上升到知识，而且是它(经验)自己在扩展，并且不是在思辨的考虑中，而是在纯粹经验——实践的考虑中扩展。因为在前一种考虑中需要先天的科学原则，而在后一种考虑中这甚至可以是一些经验，一些由试验和成功不断验证着的判断。

与知性相反的感性

§7. 就观念的状态而言，人的心灵要么是行动的，表现出能力(facultas)，要么是接受的，存在于感受性(receptivitas)之中。知识把这两者都结合在自身之内，而拥有这样一种感受性的可能性，则从心灵联结或区分观念这种最高级的活动性因素中，获得了认识能力的称号。

那些让心灵处于被动状态，因而使主体被激动(可以是主体自己激动自己，也可以是被一个对象所激动)的观念，是属于感性的认识能力的；但是那些只包含一个活动(思考)的观念，则属于智性的*认识能力。前者也被称
141 为低级的认识能力，而后者被称为高级的认识能力。[4]
前者具有诸感觉的内部感官的被动性质，后者具有自我意识的自发性，即构成思维的动作的纯粹意识的自发性，这种动作属于逻辑(即知性规则的一个体系)的范围，

* “智性的”原文为拉丁文“intellektuelle”，在德文中相对应的词为“Verstand”，即“知性”。“知”与“智”在古汉语中能通用，因而本书分别以此二词译这一对同义词。——译者注

正如前者属于心理学(即一切内部知觉在自然法则之下的一个总括)的范围并建立起内部经验一样。

说明 仅仅含有我们为之激动的那种方式的观念对象，是只能被我们像它显现给我们那样来加以认识的，而且一切经验(感性知识)，不管是内部经验还是外部经验，都只是对如同显现给我们的那样的对象的知识，而非有关这些对象(单就其自身来看)是怎样的知识。正因为这样，事情不仅取决于观念对象的特征，而且取决于主体及其感受性的特征，对这种感受性来说，方式可以是感性的直观，紧跟而来的则是主体的思维(即对于对象的概念)。这种感受性的形式特征现在就不再能被感官所包容无遗，而必须(作为直观)先天地提供出来，也就是说，它必须是这样的感性直观，哪怕一切感觉的东西(包含着官感的东西)都被去掉，它仍然剩留下来，而这种直观形式在内部经验方面就是时间。

因为经验是感性知识，而知识(由于以判断为基础)却要求思考(reflexio 反思)，要求能动的意识，即概念和(与直观不同的)一般思维，按照某种使观念的杂多性统一起来的规则对之加以整理，这样，意识就分成论证的意识(它由于提出规则，而必须在逻辑上走在前面)和直觉的意识。前者(心灵动作的纯粹自我意识)是单纯的。反思的我并不把杂多的东西保持于自身中，它在一切判断中都总是同一个我，因为它只是意识的形式的东西。相反，内部经验则包含意识的质料和经验的内直观的杂多，包 142

含领悟的我(即包含经验的统觉)。

作为思维存在的我和作为感官存在的我虽然是同一个主体，但是作为内部经验直观的对象，亦即当我内心被那些处于同一时间中或是前后相继的感觉所激动时，我却只是像我对自己所显现的那样来认识自己，而不是作为自在之物来认识自己。因为这取决于那并非知性概念(并非单纯自发性)的时间条件，因而也取决于我们的想象力在这方面是接受性的那种条件(这是属于感受性的领域)。所以我永远只是通过内部经验像我对自己所显现的那样来认识自己。这句话常常被恶意地歪曲为只是想表达这么些意思：我具有某些观念或感觉，甚至一般的我存在，这都只是对我显得如此(mihi videri)。假象是把主观原因误认为是客观的而导致一个错误判断的基础；但现象却根本不是判断，而只是经验直观，它通过反思和由此产生的知性概念而形成内部经验及其真实性。

内部感官和统觉这两个词常常被灵魂学家们当作同义词，尽管前者只应标志一种心理学的(应用的)意识，只有后者才应当表示一种逻辑上的(纯粹的)意识。这就是上述误解的原因。但我们通过前者只能像我们对自己所显现的那样来认识自己，这可以说明如下：因为对内感官诸印象的领悟(apprehension)要以主体内部直观的一个形式条件即时间为前提，而时间不是知性概念，因而仅仅被看作主观条件，如同内部感觉是按照人类灵魂的特征而给予我们的一样。所以时间不是像对象本身那样来让

我们认识的。

* * *

这个说明本来不属于人类学的范围。人类学中统一在知性法则下的诸现象是经验，在这里是完全不去追究那些即使不考虑与诸感官的关系也存在着(即自在地存在 143
着)的东西的观念方式的，因为这种研究是与知识的先天可能性有关的形而上学的事情。但哪怕只是为了防止思辨的头脑在这个问题上犯错误，本来也就有必要作这样的追溯。此外，人从内部经验而得的知识，由于他很大程度上也用来评判别人，所以是意义重大的，但另一方面这种知识也许比正确地评判别人要更加困难，因为研究自己内心的人很容易不是单纯地观察，而是把某些东西带进自我意识之中。所以，从在自身中所观察到的诸现象开始，然后初步进到确认某些与人的本性有关的原理，即进入到内部经验，这是适宜的甚至是必要的。

感性的辩护

§8. 每个人对于知性都表现出极大的尊重，这甚至在把它命名为高级的认识能力这一点上已经显示出来。谁要想赞颂它，就会被那些褒扬美德的雄辩家用嘲笑搪塞过去(stulte! quis unquam vituperavit*)。但感性却有着恶

* 这是古罗马喜剧家普劳图斯(前 254? —184)的喜剧《吹牛的军人》中的话，意为“愚蠢啊！谁能谴责神明呢?”——译者注

劣的名声。人们传说着它的许多坏处，例如：(1)它淆乱人的想象力；(2)它说大话，作为知性的统治者它是顽固而难于驾驭的，而它本来只应当是知性的仆人；(3)它甚至是骗人的，而人在这方面又不能存有足够的戒心。但另一方面，感性也并不缺少赞扬者，尤其是在诗人和有鉴赏力的人们当中。他们并不是仅仅把知性概念的感性化捧为业绩，也不一定要十分严谨而仔细地把概念分解为它的组成部分，而是直接着眼于言简意赅(含义丰富)和语调铿锵(抑扬顿挫)的语言，以及光辉夺目(照耀意识)的观念，却把干巴巴的知性完全看作是贫乏枯燥的东西。[5]在这里，我们并不需要一个吹捧者，而只需要一个对付起诉人的辩护师。

144 我们终究无法摆脱的感性的被动性是人们所传说的感性的一切坏处的根本原因。人的内在完善性就在于：他在他的权力范围内使用他的一切能力，使这些能力服从于他的自由的任意。但这就要求知性来统治，然而并不削弱感性(感性本身是杂乱无章的，因为它不思考)，因为没有感性，就会没有立法的知性能够用来加工的材料了。

对感性的第一条控诉的辩护

§9. 感官并不发生错乱。对于虽领悟了一个给予的杂多但却还没有整理好它的人，不能指责他把事情弄乱了。感官知觉(有意识的感性表象)只能叫做内心的现象，而加于其上并把它们联结在一个思维规则之下(把秩

序带进杂多)的知性，才第一次从中产生出感性知识，即**经验**。所以问题是出在**知性**的玩忽职守上。当知性仓促地作出判断时，并没有事先按照概念把感官表象整理好，而此后又抱怨这些表象的混乱性，说这罪责肯定是因为人类沉溺于感性的天性。这一责备表现出了感性淆乱外部观念和感性淆乱内部观念这样两种毫无根据的抱怨。

感性表象固然先于知性观念并且大量地呈现出来，但是当知性带着它的秩序和智性的形式加入进来，并且把对概念的**简明的**表达、对感情的**抑扬顿挫**的表现以及对意志决定的**利害**观念都带入意识中来的时候，收获就会更为丰富。演说术和诗艺的那些精神产品向知性一下子(大批大量地)展示出来的这种财富，虽然经常因为在理 145
性上运用知性而使知性难堪，并且，当知性要把它在这里实际上进行的、但又处在模糊状态中的一切反思活动弄清楚，并加以解释时，它就往往陷入混乱，但感性在这里是无罪的。更加要负责的是，面对着给知性所提供的丰富的材料，知性的那些抽象概念常常只是些贫乏无力的东西。

对感性的第二条控诉的辩护

§ 10. **感官并不控制**知性，毋宁说，它只是把自己提供给知性，以便自己的活动得到安排。感性不想否认它自己理应获得的重要性，尤其是在被称之为人类共通感(sensus communis)的事情方面，那么这并不能看作是企图

非分地凌驾于知性之上。虽然有这样一些判断，人们不是直接地、正式地把它们提到知性的法庭之前，让知性进行裁断，因而它们显得是直接由感官支配的，如所谓箴言或神秘莫测的心血来潮(像苏格拉底的格言归之于他的守护神的那种东西)就包含这样一些判断。在这里作为前提的是，关于在一个突发事件中如何做才是恰当的和明智的，第一个判断通常也就是正确的判断，而通过再三推敲却只会被人为地歪曲。但事实上这些判断并不是来自于感官，而是来自知性的现实的，虽然是模糊的思考。感官并没有提出这样的要求，它正像那些普通民众［如果他们不是暴徒(ignobile vulgus)的话］对待长官那样对待知性，虽然是自愿地服从，但终归是必须隶属于其下的。但如果某些判断和理解被看作是直接从内感官中产生出来的，如果这内感官被看作不是借助于知性而是独立自主的，如果感觉被看作就是判断，那么这就是纯粹的迷狂，它与感官的错乱有很近的亲缘关系。

146 **对感性的第三条控诉的辩护**

§11. 感官不搞欺骗，这句话反驳了人们加诸感官之上的最主要、但经过推敲也是最不足为凭的责难。这并不是因为感官永远判断正确，而是因为它完全不作判断。因此谬误永远只由知性负责。然而感性假象(species, apparentia)即使不给知性带来辩护，也还是给它带来宽恕。人往往根据这种假象而把自己表象方式的主观的东西认作客观的东西［如远处的教堂看不出它的尖

顶，被认为是浑圆的；海的较远的地方通过更高的光线落入视野，就显得比海岸更高(altum mare)；满月在地平线上升起时，和它出现在中天时相比，虽然是通过同样的视角来观察，但由于要透过一层晦暗的空气，看起来也就更遥远，因而也更大］。同样，人也常常把假象视为经验。但他们由此而陷入的谬误并不是感官的错，而是知性的错。

* * *

逻辑反对感性的一种非难是，人们指责那由感性所促成的知识是浅薄的(特殊的、局限于个别之上的)。反之，那面向一般的东西、但正因此就不得不进行抽象的知性，则蒙受着枯燥乏味的指责。但那以普遍传达性为第一要求的审美态度，却选择了一条能避开两方面缺点的道路。

就一般认识能力而言的可行性

§12. 上面一段讨论的是在那些没有人能够做到的事情里的虚假的能力，这把我们引入对轻易和困难(leve et grave)这两个概念的探讨。这两个概念虽然从德语字面上来看只是指身体的性状和能力，但像在拉丁文中那样，还可以按照某种类比而意味着可行的(facile)和相对之 147
下不可行的(difficile)，因为在一个怀疑自己对此有足够能力的主体看来，勉为其难的事在他的某种处境和境遇中又是主观不可行的。

切不可把做一件事的轻易(promptitudo，迅捷)与在这个行动中的熟巧(habitus，惯熟)混为一谈。前者是指机械能力的某种程度：“如果我愿意，我就能够”，它标志着主观可能性；后者则标志着主体实践的必然性即习惯性，因而标志着通过能力的反复使用而获得的某种意志程度：“我愿意，因为这是职责的命令”。人们不能因此就把德行解释为在自由的合法行为中的熟巧，因为那它就只是机械地运用能力。德行是信守其职责的道德上的坚强，这种职责从来也不成为习惯，而要永远是全新地、本源地出自于思想方式。

轻易是相对于困难而言，但也常常相对于麻烦而言。对一个主体来说，轻易就是在他身上可以找到大大超出某件事所需用的力量之上的能力剩余这种状态。有什么比举行拜访、祝贺和丧葬这些仪式更容易的呢？但对于一个忙碌的人来说，又有什么比友谊带来的麻烦(烦恼)更累人的呢？这是每个人都从心里希望摆脱的，但却背负着怕违反习俗的顾虑。

这些麻烦并不存在于那些被看作是宗教的事情、而其实是引到教堂仪式的外在习惯中：在这里，虔诚的可嘉之处恰好被置于这些习惯的无用性，以及通过忍受礼仪、戒律、忏悔和修行(越多越好)所作的自我谴责之中，它单纯使信徒们服从。这样一种劳役虽然是刻板地容易(因为这里不需要放弃罪恶的意向)，但对于有理性的人来说却必然在道德上感到极为难受和讨厌。因此，当那位

人民道德的伟大导师*说“我的戒律并不难”时，他并不是想说，完成这些信条只需要花很少的力气，因为实际上这是纯粹内心信念所要求的、一切可能要求的事中最难的事情，但在一个有理性者看来，比起某种无事空忙 148
(gratis anhelare, multa agendo nihil agere**)的戒律，诸如犹太教所建立的那些戒律来，却要无比地容易，因为当一个有理性的人看到那一类的劳碌是完全无用的时候，他就觉得这种刻板的容易重若千钧了。

使某件困难的事成为容易就是**功劳**，而把它**预先描绘**为容易的，尽管它甚至也许是不能成功的，这就是**欺骗**。做成一件容易的事情是**无功可表**的。技术和机械，以及在这些条件下不同技艺的工人之间所实行的劳动分工(工场劳动)，使许多不用其他工具而只用双手操作本来会是很难的事情变得容易了。

在人们把着手做的规则提供出来之前(如在形而上学的研究中)就**指出**困难性，虽然可能是吓人的，但却比将其**隐瞒**起来要更好些。以为他所打算做的一切都是容易的，这就是**轻率**。使他所做的一切都变得容易，就是熟练。在同样情况下他的工作显得劳累，便是笨拙。社交的娱乐(交谈)是一种纯粹的游戏，在其中一切都必须是轻松的和让人感到是轻松的，所以在这种娱乐中的礼仪(刻板

---

* 指基督，语出《约翰一书》第5章。——译者注

** 拉丁文，意为：枉费心机，劳而无功。典出罗马寓言作家菲德鲁斯(公元1世纪)的寓言。——译者注

的东西)，如宴会之后隆重的告别，从古代就已经取消了。

在从事一件工作时，人们的心绪按照气质特征而有所不同。有些人从困难和担忧的事情开始(悲观的)，而在另一些人那里，以为事情会轻而易举的念头和希望是首先被想到的(乐观的)。

但为什么那些不以单纯气质为转移的强者会坚持这样夸张的格言：“只要人愿意，他就能做到”呢？这只不过是一种同语反复的高调而已。即：他**根据其发出道德律令的理性的吩咐**要做的，就是他**应当**做的，所以也就是他**能够**做的(因为理性不会命令他做不可能的事)。但在几年前曾有这样一些赶时髦者，他们在物理学意义上鼓吹这种不可能的事，并宣布自己将是世界的颠覆者。不过这种人早已经过时了。

习惯的形成(consuetudo)，虽然由于同一类感觉因其长久持续不变而使注意力从感官上转移开来，使人几乎
149 不再对它们有所意识，所以暂时使对恶的忍受变得**容易**(人们因此用一个道德的名称，即忍耐，来错误地赞扬这种对恶的忍受)，但也使向善的意识和觉悟最终变得**更难**了，于是这往往导致忘恩负义(一种真正的不道德)。

但除此而外，**习惯**(assuetudo)还可以像人们至今所做的那样，按同一种方式导致肉体内部的强制性。这种强制使自己丧失了善良的行为，正因此也丧失了其道德的价值，因为它破坏了心灵的自由，此外又导致无意识地重复同一个动作(单调)，因而受人嘲笑。习惯性的补缀

词(只是为了填补思想空白的赘语)使听众总是担心不得不反复地听到废话，使讲演者成了说话的机器。别人的习惯在我们心里引起厌恶的原因是，在这里动物性过分地从人身上突现出来，按照习惯的规则，这种动物性正如某种别的(非人类性的)自然本性一样本能地传染开来，以致产生出和牲畜成为同类的危险。但如果说自由意志的本性就拒绝习惯的帮助，那么有些习惯却可以有意识地产生和建立起来，例如在老年习惯于饮食的时刻和质量，甚至习惯于睡觉的时间，这样逐渐使之变得刻板，但这只被看作是例外和不得已。一切习惯作为规则都是要不得的。

带有感性假象的人为的活动

§ 13. 感官表象对知性所造成的错觉(praestigiae)可以是自然的，也可以是人为的；它要么是幻觉(illusio)，要么就是欺骗(fraus)。这种强加于人的错觉，某些是由眼睛的见证而被看作是真实的，虽然也许这见证由同一个主体通过知性而解释为不可能的，这就叫视错觉(praestigiae)。

幻象是这样的错觉，尽管人们知道这种被误看作对象的东西并非真实，它却仍然存在着。带有这种感性假 150
象的心灵活动是很使人快适和开心的，例如一座庙宇内部用透视法所作的绘画，或者如拉斐尔·门格斯*关于一

* 拉斐尔·门格斯(1728—1779)，德国画家。——译者注

幅描绘逍遥学派的油画(我以为是出自柯勒乔*之手)所说的：“如果长久地看着他们，他们就好像在走动”；或者像在阿姆斯特丹公寓房子里画的一座带有半开的门的阶梯，它引诱每个人去攀登它，如此等等。

但感官的**欺骗**却是这样：一当人们知道对象具有什么性质，假象也就随即消失了，诸如各种各样的魔术戏法之类。衣服的颜色衬托得面部更好看，这是幻象；但脂粉却是欺骗。前者吸引人，后者则愚弄人。于是有这样的情况：人们大约不能忍受在人或动物的雕像上画上自然的颜色，因为他们每一瞥都受骗，以为这些雕像是活的，常常就这样猝然撞入他们的眼帘。

在一种本来是健全的心灵状态中，**迷惑**(fascinatio)是一种可以说与自然的事物不相干的感官错觉：因为有关某个对象(及其特征)**存在**的判断，在施以相同的注意力时，是与关于**这个对象不存在**(或是另一种特征)的判断不可克制地相互更替着的。——于是感官本身便显得自相矛盾了，就像一只对着镜子看见了自己的鸟儿，它飞来飞去，一会儿以为那是一只真实的鸟，一会儿又认为不是。尤其当人们被强烈的情欲所攫住时，他们受到这样的戏弄，使之**不相信自己的感觉**。对于一个眼看他心爱的姑娘投入别人怀抱的恋人(照爱尔维修的说法)，那位全

---

* 柯勒乔(约 1489/1494—1534)，意大利文艺复兴时期画家。康德弄错了，门格斯所说的这幅画是拉斐尔·桑乔的名作“雅典学园”。——译者注

然拒绝了他的姑娘可以这样说："负心人，你不再爱我，你对你所看到的比我所告诉你的更加相信。"更严重、至少是更有害的是诸如腹语家、吹牛家*、催眠术士**这些被误认为有妖术的人所施行的欺骗。人们旧时称那些穷困无知而自以为能做一些超自然的事情的女人为巫婆，而直到本世纪这种信念还未完全根除。[6] 看来，对于闻所未闻的事情的惊奇感本身就具有对弱者的许多诱惑 151
力，不仅是因为突然对他展示了新的希望，而且是因为他由此而被诱惑着摆脱了使他讨厌的理性的运用，而又使别人和自己一样陷入无知状态。

可以允许的道德假象

§ 14. 人总的说来越文明便越像个演员。他们领受了和蔼可亲、彬彬有礼、庄重和无私的假象，而不用来欺骗任何人，因为每个别人倘若并不那么认真地对待这事，对此也还是赞同的。而且世风如此也是极好的事。因为通过人们扮演这种角色，他们在整个漫长时期里只是矫揉造作出来的这种德行的假象，也许最后会真的一步步唤醒德行，并过渡到信念。但对我们自身中的骗子、也就是癖好进行欺骗，却是重新返回到服从道德法则，这不是欺骗，而是我们自身中的无害的幻觉。

---

* 原文为 Gaβner，指约瑟夫 · 格斯纳(1727—1779)，瑞士天主教神父，咒语专家，也在德国活动，遭德皇禁止。——译者注

** 原文为 Mesmerianer，指弗里德里希 · 麦斯美里安(1733—1815)，医生，力主"动物磁力学"——译者注

所以，一种极其有害的感情是，由于心灵在不断追求的那些感觉方面的空虚，由于**无聊**，然而却同时感到惰性的沉重性，从而产生出对自身存在的**厌恶**，对一切与辛劳结合着因而可称之为劳动，并能驱除那厌恶的工作发生厌倦。它的原因仅仅在于对**安逸**的本能的意向(这种安逸是没有辛苦在前的安宁)。但是，哪怕理性建立起人的法则的目的是当**人什么也不干**(无目的地节欲)时，可以因为他**没有干任何坏事**而自鸣得意，就此来看这种意
152 向也是欺骗性的。而对于这种意向再加以欺骗(这是通过美的艺术活动，最常见的是通过社交娱乐而可以做到的事)，就叫做**消遣**(tempus fallere)。这种说法已暗示着这样的意图，就是说，当用美的艺术使心灵得到游戏般的娱乐，甚至只是在某种平静的比赛中通过单纯的、本身无目的的游戏而造成心灵起码的教养时，就是在对向往无所事事的安宁这种意向本身进行欺骗。相反的情况就可以称之为**浪费**时间。用强力来反对感性的意向是毫无用处的，人们必须用巧计来对付它，正如**斯威夫特**所说的：抛一只桶给鲸鱼玩，以拯救船只。

大自然也是为了拯救道德，或者说正是为了引向道德，才明智地培养起人喜欢被哄骗的倾向。好的、端庄的**举止**是一种引起别人敬重(使自己不粗俗)的外部假象。虽然当男人显得并不拜倒在女人的诱惑之前时，女人或许会很不满意，但是**庄重**(pudicitia)这种掩饰情欲的自我压抑，对于在两性之间造成必要的距离，以免一方成为另

一方的单纯享乐的工具，却是很有益处的幻象。一般说来，所有人们称之为得体的东西(decorum)都是有关它的形式，即仅仅是漂亮的外表。

客气(politesse 礼貌)是一种使人喜欢的屈尊俯就的外表。鞠躬行礼(Complimente)和整个宫廷式的献殷勤，连同口头上最热烈的山盟海誓，虽然并不总是完全真实的("我亲爱的朋友们：朋友是不存在的!"——亚里士多德*)，但它们却也并不是欺骗，因为每个人都知道应当如何来理解它们，此外特别是因为，这些最初是善意和尊重的空洞符号的东西会逐渐导致对这种方式的真实信念。

一切人类交际的美德都是辅币；把它们当作真正的黄金的人就是小孩子。但有辅币毕竟比完全没有这样的流通手段要更好些，并且即使带有相当的保留，它最终转化为纯金是可能的。若把它纯粹充作毫无价值的筹 153
码，像爱讽刺人的斯威夫特所说的："正直是一双穿着来踏污泥的鞋"**等等，或者像霍夫斯特德神父在对马蒙特尔的伯利萨进行抨击***时那样甚至诽谤苏格拉底，以此阻止任何人相信美德，这就是对人性所犯下的叛逆罪。

---

* 这句话是亚里士多德的一句名言，见第欧根尼·拉尔修《著名哲学家的生平和学说》，第五卷。——译者注

** 这句话出自斯威夫特的小说《一个木桶的故事》。——译者注

*** 霍夫斯特德神父(1716—1803)在攻击马蒙特尔(1723—1799,法国作家)的《伯利萨》(Bélisaire)一书时写了"揭穿希腊哲学家苏格拉底"一章。——译者注

在别人那里，善的假象甚至肯定是对我们有价值的：因为用伪装来争取它也许不配得到的尊敬，这种游戏最后也可能成为严肃认真的。只是在我们自身中，善的假象必须毫不留情地去掉，而虚荣心用来掩盖我们道德缺陷的面纱必须撕开。因为，当人借助于毫无道德内容的事情来欺骗自己，以为这就偿还了自己的罪过，甚至用抛弃这些事来说明自己清白无辜，这种假象就是欺骗，例如把对恶行的临终忏悔说成是真正的改恶从善，或者把先前的越轨说成是人性的软弱。

五种感官

§ 15. 认识能力中的感性(直观中的表象能力)包含两部分：感官和想象力。前者是对在眼前的对象的直观能力，后者是对哪怕不在眼前的对象的直观能力。但诸感官又再被划分为外部感官和内部感官(sensus internus)。人的身体在前者是被有形事物所激动，而在后者则被心灵所激动。由此可见，后者作为(感性直观的)单纯的知觉能力，是被看作不同于愉快或不愉快的感情，即不同于用某些观念来确定对这些观念的状态是接受还是拒绝的那种主体的感受性的，这种知觉能力可以被称为内感官(sensus interior)。人们作为它本身而意识到的一个感官的表象，如果这感觉同时引起了对主体状态的注意的话，就叫做特殊的感觉(Sensation)。

154 § 16. 首先可以把肉体感受的感觉划分为生命感(sensus

vagus)和官感(sensus fixus 特感)，又由于它们只在有神经的地方才能碰到，因而划分为刺激整个神经系统的感觉和只是刺激身体某一部分神经的感觉。对暖和冷的感觉，甚至由心灵所激动的感觉(例如通过很快交替着的希望或恐惧产生的)，都属于生命感。甚至在崇高的观念上侵袭着人类的那种战栗感，以及夜里讲鬼故事把孩子驱赶上床的那种毛骨悚然，也属于这一类型。它们渗透于身体，只要那里面存在有生命。

但官感只要与外部感觉相关，就不能够正当地列举出多于或少于五种类型。

然而其中的三种是客观性多于主观性的，也就是说，它们作为感性直观对于外部对象的认识，比使受刺激的感官被生动地意识到，要有更多的贡献。也有两种是主观性多于客观性的，即是说，它们产生的观念与对外部对象的认识相比更是享受的观念。因此，关于前三种感觉人们很容易和别人取得一致的意见；至于后两种，则在对象的同一种外部感性直观和命名上，主体从中所感到的激动却可以是截然不同的种类。

前一类感官是：(1)触觉(tactus),(2)视觉(visus)，(3)听觉(auditus)。第二类是：(1)味觉(gustus)，(2)嗅觉(olfactus)。所有这些官感的纯粹感官仿佛是大自然为动物分辨对象而准备的如此多的外部入口。

触觉

§ 17. 触觉器官位于手指尖及其神经突触(papilae)之

中，是通过接触一个固体的表面而得知它的形状的。大自然似乎只把这种器官分配给了人，使他能通过各个方面的触摸产生出一个物体形状的概念。昆虫的触角看来只是要得知物体的在场，而不是为了对形状的了解。这
155 种感官也是唯一直接有关外部知觉的感官，正因为如此它也是最重要的感官，其教导也是最可靠的。不过这也是最粗糙的感官：质料必须是坚硬的，我们必须根据形状的表面由接触来了解它(至于能摸出物体表面的柔软与否的生命感，则与此无关，而能摸出它的冷暖的那种生命感，则更不是这里的话题)。没有这种感官，我们对一个物体形状将不能形成任何概念，所以，为了得到经验的知识，第一类的另外两种感官就必须追根溯源地与这种物体形状的知觉相联系才行。

听觉

§ 18. 听觉器官只是一种间接知觉的器官。——通过我们周围的空气，并借助于空气，在一个大范围内辨别出远处的物体，并且，正是通过这种由发声器官即嘴所振动的媒介，人们能够最容易也最完善地与别人建立思想和感觉的共同性，尤其是当每个人让别人听到的声音是音节清晰的，并且由知性按照它们的规则连接起来而构成一种语言的时候。对象的形状并不能由听觉提供，语言也不直接导致对象的观念。但正因为如此，由于语言本身没有意义，至少并不意味着客观的东西，而顶多只表示着内心的感情，所以语音就是表达概念的最合适

的手段。 也正因为如此，天生的聋子必然只能是哑巴(没有语言)，他们永远也不能达到比理性的**类似物**更多一点的地方。

至于生命感，那么**音乐**作为听觉的一种合规律性的活动，不单只激动起它难以形容的生动多样性，而且也加强了它。 所以音乐仿佛是一种纯感觉的(没有任何概念的)语言。 声音在这里就是**音调**，它对于听觉就是色彩之于视觉的那种东西；它是在一个空间中向周围远处一切在场者传达感情，是一种社会性的享受，这种享受不因参加的人数众多而减少。

视觉 156

§ 19. 甚至视觉也是一种**间接的**感官感觉，它借助于某种只为确定的感官(**眼睛**)可以感到的运动物质，即**光**。光不像声音那样，仅仅是一种流动元素在空间中向周围一切方面扩散开去的波动，而是使对象在空间中的某一点得到确定的一种辐射。 借助于光，我们在一个如此无法测度的范围之内了解到世界的结构，这首先是在自身发光的天体上。 当我们将它们的距离与我们地球上的尺度相比较时，我们就为这些数字序列而感到疲倦，同时，比对象(世界结构)的庞大几乎更有理由使人吃惊的是，这种感官在知觉到极微弱的印象方面那种敏锐的感受性，特别是当我们使微小的世界通过显微镜呈现在眼前，例如在原生动物身上来把握它的时候。 视觉即使并不比听觉更不可缺少，它也是一种最高贵的感觉，因

为它在一切感觉中离知觉的最局限的状态即触觉是最远的，而且不仅在空间内包括了知觉的最大范围，而且也是最少感受到器官的激动的(否则它就不是单纯的视觉了)，因此它接近于一种**纯粹直观**(没有明显的混杂感觉而对给予对象的直接表象)。

* * *

这三种外感官通过反思而引导主体达到对象即外在于我们的某物的知识。但如果感觉加强到使对器官活动的意识超过了对与某个外在对象的关系的意识，那么外部表象就被转化成内部表象。在可触摸的东西中察觉到它的光滑或粗糙，比起由此了解外在物体的形状来，则完全是另一码事。正如当别人的说话声太响，像人们所说的，使一个人耳朵生痛，或者当一个人从黑暗的房子里走
157 到明亮的阳光中，眨巴着眼睛，那么后者便在一段时间内由于强烈而突然的光照而变盲，前者则由于刺耳的声音而变聋，即是说，由于感官感觉的强烈，两者都不能得到对象的概念，他们的注意力都只是束缚于主观表象即器官的变化之上。

味觉和嗅觉

§ 20. 味觉和嗅觉的感官两者都是主观性多于客观性的。前者是借助于外部对象与**舌头**、**咽喉**和**双腭**器官的**接触**，后者是借助于吸进混合着空气的异样气味，而散发这气味的物体甚至可以离感官很远。这两种感官相互有很近的亲缘关系，缺乏嗅觉的人也总是只有很迟钝的

味觉。可以说，这两种感觉都是由盐类(固态的和挥发的)而刺激起来的，一些盐必须溶解于口中唾液，另一些盐必须逸散于空气中，它们都必须渗进感官，才能给感官带来它们的特殊感觉。

关于外感官的一般说明

§21. 可以把外感官的感觉分为机械作用的感觉和化学作用的感觉。最高的三种感官属于机械作用的，较低的两种属于化学作用的。前者是知觉的(表面的)感官，后者是享受的(最内在地被吸收的)感官。因此就有恶心，这种刺激通过食道的最短路径排除掉所吃的东西(呕吐)，而作为一种如此强烈的生命感加之于人，因为那种内在的吸收会有生命危险。

不过在思想的传达中还有一种精神的享受，当它被强加于我们，而作为精神粮食对我们又并不有益时，心灵就对它感到讨厌(例如总是重复同一个原来或许是机智的或令人发笑的念头，也能由于它千篇一律而对我们无益)。于是摆脱这种精神粮食的自然本能通过类比而同样 158
被称为恶心，尽管它属于内感官。

嗅觉仿佛是一种远距离的味觉，而且别的人不管他们是否愿意也被迫一同享受，所以它由于违背自由而比味觉更少社交性。在味觉那里，客人可以在许多菜肴或饮料中根据他的喜好选择一种，而不强迫别人一同来享用。污秽显得令人恶心，与其说是由于对眼睛和舌头起反感，似乎不如说是由于估计上面可能有恶臭，因为通

过嗅觉吸收(进肺里)比通过嘴或咽喉的吸收通道是更加内在的。

感官对于在自身所产生的同一作用程度越是感到强烈的刺激，它所**说明**的东西就越少。相反，如果感官要说明许多东西，它就必须激动得适度。在最强的光线里什么也**看**不见(分辨不出)，而一个拼尽全力的洪大声音则**震耳欲聋**(抑制思想)。

对生命感在印象中越有感受性(越细致越多感)，一个人就越不幸；反之，对于官感越有感受性(越敏感)而对于生命感越是饱经磨炼的人，他就越幸福；——我说更幸福，而不肯定说道德上更好；——因为他更多地控制着他的健康的感情。可以把由于**亢进**而产生的感受能力叫做**细致的敏感性**(sensibilitas sthenica)，把因主体的**软弱**而来的感受能力叫做柔弱的**感受性**(sensibilitas asthenica)，这主体没有足够能力抵抗感性作用对意识的侵入，而不由自主地把注意力置于其上。

问题

§22. 哪种感官是最得不偿失并且显得最多余的呢？**嗅觉**。为了享受，对它进行培养和使之精细是不值得的，因为比起能使它得到快适的对象来，有更多的令人恶心的对象(尤其是在人多的场合)，而且当它可能使人快乐的时候，由这种感官而来的享受也总是暂时的和转瞬
159 即逝的。但作为健康的消极条件，以免吸进有害气体(炉烟、泥坑和腐尸的臭气)以至于把腐败的东西当作食物，

这种感官并非不重要。具有同样重要性的是另一种享受的感官即味觉器官，但它带有特有的优越性，即味觉在享受中促进着社交，这是前一种感官所做不到的；此外，味觉还在食物进入肠道的入口前就已预先判断出这些食物的营养价值，因为只要淫乐和奢靡没有对感官进行歪曲，则营养与它的相当准确的预告即味觉享受的快适性，倒的确是相关联的。在这方面，病人的胃口下降对于他们往往也好比一剂良药。食物的气味仿佛是预先尝到的滋味，饥饿的人被所喜欢的食物的气味引诱着去享用，而饱汉则由此而拒食。

有没有感官的某种替代，即用一种感官代替另一种感官的地位之事呢？对于聋子，只要他原先是能够听见的，就可以通过表情动作、也就是通过他的眼睛而引出通常的语言。还有对人的嘴唇动作的观察，甚至在黑暗中通过对运动的嘴唇的触觉感也能产生同样的效果。但如果他是生来就聋的，那么视觉器官就必须把发音器官的运动，通过他自己对发声肌肉动作的感觉，而转化为别人教他时所引发出来的声音；尽管他从来也不能由此得到真正的概念，因为他在这里所需要的符号不具有普遍性的功能。对音乐感的缺乏是一种很难解释的畸形。尽管纯生理的听觉并未损害，但它听得见声音，却听不见音调，因而这种人虽然能说话，但不能唱歌。同样，有些视力很好的人却分辨不出颜色，一切对象都像在铜版画中那样对他们显现着。

在听觉和视觉的感官之中，哪一种的缺陷或损失更为严重呢？如果是先天的，那么是前一种，它是一切感官中最少得到补偿的；但只要听觉的损失是在眼睛的运用之后，不管这是运用在对表情活动的观察上，还是更加
160 间接地通过阅读文字已经培养起来的运用，那么这种损失或许还可以凑合着用视觉来弥补，尤其是在有钱人那里。但一个老年成为耳聋的人却为这种交往手段的丧失而极为伤心，并且，正如人们看到有许多盲人是多话的、好交际的、在餐桌边兴高采烈的一样，人们也会很难找到一个失去了听觉的人在社交中不是怏怏不乐的、猜疑的和不满的。他在同桌吃饭的人的表情上看到各种各样的情绪表现，或至少是有趣的东西的表现，并且白费力气地绞尽脑汁想猜出它们的含义，所以他注定了甚至在社交的中心也是孤独的。

*　　　*　　　*

§23. 还有一种针对某类特殊外部官感的特定对象的感受性，是属于后两种(主观性多于客观性)感觉之列的。它们是纯粹主观的，而且以某种刺激作用于嗅觉和味觉器官。但这种刺激既不是气味也不是味道，而是作为某些用特殊的排泄方式来刺激感官的固体盐类的作用而感觉到的。所以这个对象其实根本没有被享用，没有**最内在地**被吸收进感官，而只是要搅动一下器官，马上就要从器官上面被清除掉。但也正因如此，对这种对象的需要也就整天(除开吃饭睡觉)得不到满足了。这种对象的

材料最普通的就是烟草，它可以用鼻子嗅，或者放在口里刺激口腔分泌唾液，也可以用烟斗来抽，还可以像利马的西班牙女人那样吸点燃的雪茄。马来亚人在这方面是服用包在槟榔树叶中的槟榔来代替烟草，也能起到同样的作用。这种怪癖(Pica 异食癖)，撇开它在医学上可能在那两种器官的分泌中起作用的益处或害处不谈，纯粹是对一般感官感觉的刺激，仿佛是反复促使注意力在思维状态上凝神回想，否则思维就会陷入昏昏欲眠状态，或是由于千篇一律和单调乏味而感到无聊。相反，那种药物则总是一次又一次地把注意力唤醒过来。人的这种自我消遣的方式代替着某种社交的作 161
用，因为它不通过谈话，而通过总是被重新激发起来的感觉，和转瞬即逝但又时时更新的刺激，来填补时间的空闲。

内感官

§24. 内感官不是纯粹的统觉，即对人所做的事情的意识，因为这是属于思维能力的；内感官是在他被自己的思维活动所激动时，对他所遭受的事情的意识。它的基础是内直观，因而是诸观念在时间中(不论同时还是前后相继)的关系。对于这基础的知觉和通过这些知觉的联结而组合成的(真实的或虚假的)内部经验不光是人类学的，在此人们不考虑人是否有一个(作为特殊的无形体的实体的)灵魂的问题；而且是心理学的，在此人们相信在

自身知觉到一个这样的灵魂，而那被想象为单纯的感觉和思考能力的心灵被看作居住在人身上的特殊实体。于是，内感官只有一个，这并不是人用来在内心感受到自己的那些各种不同的感官；可以说，灵魂就是这种内感官的器官，于是它就被说成是屈从于幻觉的。这种幻觉在于，人们要么把内感官的现象看作一些外在现象，也就是把想象看成感觉，要么就完全把它们看作由一个别的存在物、但却不是外部感官对象的存在物所引起的灵感。其原因看来是由于，这里的幻象，不管是迷狂还是见灵术，两者都是对内感官的欺骗。在这两种情况下，把内感官诸表象的只不过是虚构的活动当作经验知识，甚至也许由于人们把某种矫揉造作的内心情调看作是有益的、高于感官表象的庸俗性之上的，因而常常用这种内心情调来自我安慰，并以由此所形成的直观(白日做梦)来自我欺骗，这些倾向都是心灵的病态。因为人把他自己预先带到心灵中去的东西，直接看作了某种从来就在
162 心灵中的东西，并且相信他强加给自己的东西仅仅是在他的灵魂深处发现出来的。

这就是布里隆式的狂热而媚人的内部感觉或巴斯卡式的狂热而吓人的内部感觉的场合。这种心灵的变态无法正当地用理性的观念来消除(因为面对假想的直观，理性观念能做什么呢?)。这种在自身中被颠倒的倾向连同由此而来的内感官的幻觉，只有通过使人返回到外在世界，因而返回到呈现在外部感官面前的那些事物的秩

序，才能被妥善地对待。

官感程度增减的原因

§25. 官感的程度是随着(1)对比度，(2)新鲜度，(3)变换度，(4)增强度而增加的。

A. 对比

衬托(对比)是把不相容的感官表象在同一个概念之下加以引人注意的对置。它与矛盾不同的是，后者存在于相互冲突的概念的联结中。一片沙漠之中的一块精耕细作的土地仅仅由于对比而提高了它的表象，如叙利亚的大马士革地区的所谓乐土地带。一座宫殿，或者仅仅是一个大城市的喧嚣和荣华处在一个乡下人的宁静、质朴但却满足的生活旁边，一座茅草盖顶的房子配上内部装饰考究的舒适房间，这都是使观念活跃并引人留步的：因为感官由此而加强了。反之，穷困而盛气凌人，一位珠光宝气的盛装女士内衣却很脏，或者像从前某个波兰贵族那样，宴饮时挥霍无度，侍从成群，却穿着树皮鞋，这些都不算对比，而是矛盾，一个感官表象就取消或削 163
弱着另一个，因为要想把对立的东西统一在同一个概念之下，这乃是不可能的。但人们也可以进行滑稽的对比，使明显的矛盾带着真理的口吻，或是使公开的蔑视用赞扬的语言表达出来，以便使荒谬无稽的东西更为触目，正如菲尔丁在他的《大伟人江奈生·魏尔德传》*中

* 这是英国小说家亨利·菲尔丁(1707—1754)的名著。——译者注

那样，或者如勃卢冒尔用讽刺的手法模仿维吉尔*，又如把一部情绪抑郁的小说，如《克莱丽莎》**改写成欢快宜人的风格，而这就使感官从虚假有害的概念所加入进来的矛盾冲突中解救出来，从而加强了官感。

B. 新鲜

新颖，甚至那种怪诞和内容诡秘的新颖，都使注意力变得活跃。因为这是一种收获，感性表象由此而获得了加强。日常的和普通的事情则淡化这种表象。但这不应当理解为：发现、接触到或公开展出一件古迹，由此而使一件事情被回忆起来，这件事按其自然进程估计本来早就应当被时间的力量消灭了的。收藏一块古罗马剧场废墟(在维罗纳或尼姆***)的石头，拥有一件从多少世纪后在熔岩下面发掘出来的古代赫库兰尼姆****出土的古罗马人的餐具，或能够展示一枚马其顿王时代的钱币，一枚古代雕刻家的宝石，诸如此类，都引起内行人感官上最大的注意。仅仅由于一种知识的新鲜、怪异和诡秘而去追求它，这种倾向叫做猎奇。这种意向虽然只不过是拿观念做游戏，此外对于观念的对象并无兴趣，但只要这种意向不去试图探究那些本来只使另外的人感兴趣

---

* 指奥地利诗人勃卢冒尔(1755—1798)故意篡改维吉尔的长诗《伊尼特》。——译者注

** 指英国小说家撒缪尔·理查逊的作品《克莱丽莎·哈娄》。——译者注

*** 维罗纳，意大利古城；尼姆，法国南部古城。两城均有公元1世纪古罗马圆形剧场等古迹。——译者注

**** 赫库兰尼姆，意大利古城，公元79年与庞贝城一起被维苏威火山湮没。——译者注

的东西，那么它也无可指责。至于单纯的感官印象，那么每天早晨单是由于感觉的新鲜就使一切感官表象(只要这些感官本来没有毛病)比它们通常在傍晚时更加清晰和生动。

C. 变换 164

单调(诸感觉完全一模一样)最终使感觉松弛(对周围环境注意力的疲惫)，而官感则被削弱。变化则使官感更新。例如一篇用同一腔调诵读的布道词，无论它是大声喊叫的还是温言细语的，但用千篇一律的声音来诵读，都会使全教区的人打起瞌睡来。工作加休息，城市生活加乡村生活，在交往中谈话加游戏，在独自消遣时一会儿读历史，一会儿读诗歌，搞搞哲学又搞搞数学，这都使心灵得到加强。这是同一个生命力在激动着诸感觉的意识，但不同的感觉器官在它们的活动中相互更替。同样，用走路来消磨一段较长的时间，由于(腿部的)一块肌肉在与另一块肌肉交替时得到休息，所以比起僵立在同一个地点、不得不在一段时间内不松懈地用一块肌肉来支持，要更为轻松一些。所以旅行是很有诱惑力的，而在懒惰的人那里，作为单调的蛰居生活的后果，便留下了空虚(疲惫)，这只会对人有害。

虽然人的本性就已经规定了，要偷偷地把痛苦混入快适的感觉与那些维护感官的感觉之间以促进生命，但为了变化而有意地混入痛苦，使自己难受，让自己被唤醒，以便再次感受到舒服的睡意，或者如菲尔丁的小说

(《弃儿》)的一个出版者那样，在作者死后又在书后面增加一部分，为了求变化而再次把嫉妒放进婚姻里(小说原以婚姻为结束)*，这却是无聊的。因为某种状态的恶化并不增加感官在这上面所感到的兴趣，哪怕是在悲剧中，因为结尾不是变化的。

D. 直到饱和的增强

一个依程度不同一个紧跟一个的感官表象的连续系
165 列，如果后面的表象总是比前面的更强烈，那么这个系列就有一个召唤着它去接近、而一旦跨越又重新松弛下来(remissio)的紧张的极点(intensio)。但在划分两种状态的这一点上存在着感觉的饱和(maximum 最大值)，其结果是无感受性，因而是呆板性。

如果要保持感觉能力的生动，就不能从那些强烈的感觉开始(因为它使我们对接踵而来的感觉没有感受性)，而最好是一开始就拒绝它，只给予自己微弱的感觉，以便能越来越有所增加。布道者在引言中以对知性的冷静的启发开始，指明要铭记在心的义务概念，然后把一种道德的兴趣带进对经文的分析，最后诉之于推动人类灵魂的一切内在动机，而以能加强那道德兴趣的诸感觉作为结束。

年轻人！你要放弃满足(娱乐、饮宴、爱情等等的满

* 非尔丁死后，有人又出了续编《弃儿汤姆·琼斯婚后的故事》。——译者注

足)，就算不是出于禁欲主义的意图要完全摒弃它，而是出于高尚的享乐主义要在将来得到不断增长的享受。对你的生活情致的财富的这种节省由于推延了享受，实际上会使你更富有，哪怕你在生命的尽头通常要放弃对这些财富的使用。把享受控制在你手中这种意识正如一切理想的东西一样，要比所有通过一下子耗尽自身因而放弃整个总体来满足感官的东西要更加有益、更加广博。

感官机能的受阻、削弱和丧失

§26. 感官机能可能被削弱、阻碍或者完全被剥夺。因此有醉酒、睡眠、昏厥、假死(窒息)和真正的死亡等状态。

没有能力按照经验法则来整理感官表象，这样一种反常状态如果是饮用过量饮料的结果，这就是醉酒。

睡眠这个字的解释，就是一个健康人处在这样的无能状态，即他不能意识到外部感官的表象。寻找它的定义 166
是留给生理学家们来做的事。如果他们能够的话，他们会愿意解释这样一种松弛的、同时却又在聚集力量来更新外部感官的状态(人显得好像由此而在世界上新生了，但却在不知不觉中毫不可惜地度过了我们生命的三分之一)。

感觉器官的昏迷这种反常状态导致的结果是，对自身的注意比在正常状态下更加微弱。这是与醉酒相类似的，所以从沉睡中突然被唤醒的人就叫做睡意犹酣。他还没有恢复完全的意识。但即使在清醒时，为了要考虑

如何应付某种出乎意料的情况而突然袭来的窘迫，阻碍着他对反思能力通常习惯性的运用，这也可以在感官表象的活动中产生一个停滞。这时人们就说：他失去了自制，冲动异常(由于高兴或惊骇)，**惊惶失措**，**目瞪口呆**，**惊呆了**，失去了**准星**(Tramontano)[7]，诸如此类。而这种情况可以看作一种在瞬间突然袭来的睡眠，它需要使感官有一个**积聚**。在强烈的、突如其来的激情中(在惊惧、愤怒以致高兴的情绪中)，如人们所说的**冲动**的时候(在**心醉神迷**时，如果人自以为处在一种非感官的直观状态中的话)，人就控制不住他自己，并且在一段时间内其外部感官的运用仿佛是瘫痪了。

§ 27. 往往紧随着一阵晕眩(如在迅速转圈子时各种不同的感觉超出人的把握能力交相更替)而来的**失去知觉**是一种死亡的假象。所有的感觉全部发生阻碍就是窒息或**假死**，就人们表面所能知觉到的而言，它只是通过其后果而与真正的死亡(如在溺死者、吊死者和被烟闷死者那里)区别开来。

没有人能在自己身上经验到**死亡**(因为生命是产生经
167 验的因素)，而只能在别人身上去体会，死是不是痛苦，这是不能从死者临终的喘息或抽搐中判断出来的，毋宁说，那更像是生命力的一种单纯机械性的反应，它或许是从一切痛苦中逐渐解脱出来的一种平和的感觉。对所有的人，甚至对那些最不幸或是最聪明的人也是自然而然的那种对死的恐惧，也就并非是对**死亡**的恐惧，而是

像蒙台涅所正确指出的，是对死去(即死了)的思想的恐惧。死的候选者之所以误以为死后还有思想，是因为他把那个不再是他自己的尸体想象为在黑暗坟墓中或任何别的地方的他自己。这种幻觉在这里是不可摆脱的，因为它植根于跟自己交谈或谈到自己的那种思维的本性中。我不存在的思想是完全不能实存的，因为如果我不存在，我也就不能意识到我不存在。我固然可以说：我不健康，可以否定地思考诸如此类关于我自身的谓语(正如在一切动词那里一样)，但是用第一人称宣布否定主体自身，因而同时就把这个主体本身取消掉，这是一个矛盾。

想象力

§28. 想象力(facultas imaginandi)作为一种即使对象不在场也能具有的直观能力，要么是创制的，这就是本原地表现(exhibitio originaria)对象的能力，因而这种表现是先于经验而发生的；要么就是复制的，即派生地表现(exhibitio derivativa)对象的能力，这种表现把一个先前已有的感性直观带回到心灵中来。纯粹的时空直观属于第一种表现；一切其他直观都以感性直观为条件，这感性直观当其与对象的概念相联结因而成为感性知识时，就叫做经验。想象力当它不由自主地也产生出想象时就叫做幻想，习惯于把幻想看作(内部或外部的)经验的人就是一个幻想家。在睡眠(一种健康状态)中有想象力的不自觉的

活动，就是梦幻。

换句话说，想象力或者是构想性的(创制的)，或者仅仅是召回性的(复制的)。但创制的想象力却不能只这样就创造性地、能动地产生出一个从未给予过我们的官能
168 的感官观念。相反，人们总是可以指出这种想象力所用的原材料。对于在七色中从来没有见到过红色的人，别人永远不能使他了解红色的感觉，生来盲目的人则完全不能了解任何颜色感觉。甚至由两种颜色混合所产生的中间色也不行，例如绿色。黄和蓝混合产生绿色，但若不在混合中看见绿色，想象力对这种颜色连最少的观念也不会产生。

对于所有五种感官的每一种来说情况也是这样。就是说，来自五官的感觉不能够由想象力从它们的组合中产生出来，而必须由感官机能本原地引出来。有这样一些人，他们在其视觉机能中除了黑白之外没有更多的光的观念储存，哪怕他们的视力也许很好，可见的世界对于他们也好像只是一幅铜版画。同样，也有比人们可能相信的更多的人数，他们具有良好的甚至是极为精细的、但却绝对不是音乐性的听觉，在音调方面，他们的感官不光是没有模仿能力(歌唱)，甚至只是把音调与单纯的声音区别开来的感受力也完全没有。至于味觉和嗅觉的观念，同样也可能有这样一种情况，就是对于这些享受资料的有些特殊感觉缺乏感官，并以为在这里一种感官可以理解另一种感官，尽管一种感官的感觉和另一种感

官的感觉不仅在程度上、而且在性质上也可能是风马牛不相及的。有一些完全没有嗅觉的人，他们把从鼻子吸进纯粹空气的感觉当作是嗅觉，人家想让他们感到这种感觉而作的一切描绘都不能使他们变得聪明一点。但在没有嗅觉的地方，味觉也就十分缺乏，学习和传授这种他不具备的味觉是白费力气的。不过饥饿和饥饿的满足(饱)比起味觉来则完全是另一回事。

因此，即使想象力是一个很伟大的艺术家，甚至是个魔术家，然而它却不能创造出什么，而必须从感官那里汲取自己形象的**素材**。但这些感官按照其直接产生的印象却不像知性概念那样普遍可传达。不过人们有时也 169
把对想象力的诸观念在传达中的感受性称为一种感官(虽然仅在非严格意义上)，并且说：这个人在这方面没有**感官**。虽然也许这并不是感官上的无能，而部分地是把握被传达的诸观念并将之统一在思维中这种知性的无能。这个人对自己所说的话不加任何思考，因而别人也就不理解他；他说的是**瞎话***(non sense 没有意义的话)。这种缺点与**意义空洞**还不同，后者是指把思想组合得让人家不知道可以从中得出什么结论。**感官**(Sinn)一词(只用单数)如此之多地被用作思想(Gedanken)一词，尽管它作为思维的思想完全应当表示一个更高级的阶段。人们谈到一

---

* 德文 Unsinn(瞎话)来自于对词根 Sinn(感官，思想或意义)的否定。康德利用 Sinn 的双重含义从字源学上阐明他的观点，如下文的 Sinnleer(意义空洞)、Sinnspruch(箴言)、Gemeinsinn(共通感)等等都是如此。——译者注

句格言(Ausspruch)说：其中有一种丰富的或是深刻的含义(Sinn)［所以有箴言(Sinnspruch)一词］；人们也把健全的人类知性称之为共通感，而尽管这种表达本来只是表示认识能力的低级阶段的，人们却把它移用于高级阶段：这都是由于，想象力把感性材料置于知性之下，以便赋予知性的诸概念以内容(而形成知识)，而这个想象力借助于把它的各种(虚构的)直观与现实的知觉相类比，就显得具有了那样一种真实性。

§29. 要激起或是平息想象力[8]，有一种服用麻醉品
170 的物质手段，这些麻醉品有些是削弱生命力的毒品［某些真菌类植物，如“波什”(Porsch)，某些野生籁属植物，如秘鲁人的菊苣(Chica)，以及南太平洋印第安人的“阿瓦”，即鸦片］；另外一些是加强生命力的，至少是提高生命感的(例如发酵的饮料，葡萄酒和啤酒，或是其中对生命力有刺激性的成分，即酒精)，但全都是反自然的和人为的。那些服用过量、因而在一段时间里没有能力根据经验法则来整理感性表象的人，叫做醉酒或麻醉，而自愿或故意使自己处于这种状态就是自我麻醉。但所有这些手段据说都是为了使人忘掉那似乎本原地植根于一般生命之中的烦恼。这种十分流行的嗜好及其对知性运用的影响是首先值得在实用人类学中作一番考察的。

凡是那种不促进社会交往和思想交流的陶醉，即沉默无言的陶醉，本身都带有某种害处，例如陶醉于鸦片

和烧酒。在葡萄酒和啤酒之中，前者仅仅是刺激性的，后者则更多地是营养性的，而且像饭菜一样是可以充饥的，这两者都起着促进社交的陶醉作用。但这里也有一个区别，啤酒宴更多地是梦幻般的沉默寡言，常常也是粗俗的，而葡萄酒宴则是兴致勃勃的、热闹的和笑话百出的。

不过，在酒宴上无节制地喝到神志不清，由于这种无节制而踉踉跄跄，至少是步履不稳或一味唠叨地走出来，这不但在与他一起聚会的朋友们眼中，而且甚至从自尊方面来看都是男人的一种坏习气。但对这种失误也有许多温和的评价，说自我控制的界线是很容易被忽视和**跨越**的。因为主人总是想用这种好客的行为让客人十分满足地(ut conviva satur*)走出来。

醉酒所产生的无所顾忌，甚至或许会随之而来的不谨慎，是一种虚假的生命力加强的感觉。醉酒的人这时不感到生命力的阻碍，而这种阻碍的制约力是与人的本性不可分割的(甚至健康也有赖于此)。他在他的软弱状态中还感到很愉快，因为他身上的自然本性实际上在努力通过他各种能力的逐渐增长，而把他的生命一步步重 171
新产生出来。妇女、教士和犹太人通常不喝醉酒，至少是小心地避免醉酒所带来的一切现象。因为他们在**公民**

---

* 拉丁文，意为“像座上客一样饱足地”，语出贺拉斯的讽刺诗。——译者注

性上是软弱的，而且不得不有所克制(这要求绝对清醒)。这是由于他们的外在价值仅仅建立在别人对他们的贞洁、虔诚和分离主义原则性的信任之上。说到犹太人，他们作为一些怪癖的人和假冒的上帝选民，不光只服从某个公共的国家法律，而且还服从某种(来自教派的)特殊法律，因为所有这些分离主义者都首先受到公众的注目，遭到批评的所指。所以他们在这种注目之下也不能不检点自己，因为使人丧失这种谨慎的醉酒对他们来说是一种丑闻。

卡图*的斯多葛派的崇拜者说他："他的德行因葡萄酒而加强了(virtus eius incaluit mero**)"，而后来的人说到过去的日耳曼人："他们喝着酒来表达他们的主张(决定一次战争)，以免失去决断；而他们不喝酒来思考，以免失去理智。"***

喝酒放松舌头(in vino disertus 酒里出辩才)，——但它也打开心扉，并且是一种道德性质即真诚的物质载体。克制和克制的思想对于一个高尚的心灵是一种压抑人的状态，而一个兴致勃勃地喝酒的人也很难忍受人家在酒宴上的过分拘谨，因为他觉得有一个观察者在专注于人家的缺点，却保持自身的矜持。休谟也说："耿耿于怀

---

* 指老卡图(前 234—149)，罗马政治家，以道德严谨著称。——译者注

** 康德以为这句话是斯多葛派的塞涅卡所说，其实是贺拉斯的诗句。——译者注

*** 见塔西陀：《日耳曼志》。——译者注

的伙伴是讨厌的；今天的愚蠢应当忘掉，以便为明天的愚蠢留下地盘。”*允许男人由于社交的高兴暂时稍稍超出清醒的界线之外，这是亲切感的条件。半个世纪以前流行着一种策略，那些北欧的宫廷派出很能喝酒的使节，自己喝不醉，却把别人灌醉，以便套人家的话或是说服人家，这曾经是很狡狯的。但那个时代的这种粗鄙的风俗现在已消失了，在当今文明的状态下，也许针对这种劣行写一封警告信是多余的了。

是否真的能在喝酒时研究喝醉者的气质或性格呢？ 172
我不相信。在这个人血管里奔流的体液之中，有一种新的液体混合进来了，这是对神经的一个另外的刺激，它不是更清楚地揭示出自然的气质，而是带入了某种别的气质。因此，那些喝醉了的人，有的会陷入迷恋，有的会对别人自吹自擂，有的吵吵闹闹，有的(尤其是喝啤酒时)表现得心地慈善、态度虔诚，甚至于默默发呆。但所有这些人当他们酒醒过来时，或者当别人向他们提到昨日的醉话时，都自己会对这种奇怪情调或感官上的变态发笑。

§30. 想象力的独创性(而不是模仿的产品)当其与概念相协调时就叫做**天才**；当其与概念不协调时，就称为**迷狂**。值得注意的是，关于一个**理性**的存在，除了一个人的形象之外，我们想象不出别的合适的形象。每种另

---

* 见休谟：《道德原则研究》第四章。——译者注

外的形象至多或许可以想象为人的某一特点的象征——如蛇想象为阴险狡猾的形象，但却不会想象成理性的存在本身。这样，我们就在自己的想象中把纯粹人的形象移植到所有别的天体上，尽管这些人的形象可能由于他们所居住的、养育着他们的那块土地的不同，或是构成他们的各种元素的不同，会被塑造成完全不同的样子。一切我们想要赋予它们的别的形象都是丑陋的。[9]

如果某种感官(如视觉)的缺陷是天生的，那么残废者
还有可能培养另一种感官来作它的**代理者**，并大量地这
样来练习创制的想象力：他试图用**触摸**来把握一个外物
的形状，而在大得够不到的地方(如一栋房子)，他就还试
图用另一种感官如**听觉**来把握**空间性**，也就是听一间房
173 子里的回声。但直到一次成功的手术终于把这种感觉的
器官解放出来的时候，他才第一次不得不**学习**看和听，
也就是不得不试着把他的知觉放到这样一类对象的概念
下面来。

关于对象的那些概念，常常使人不由自主地将自己(用创制的想象力)所造成的某个形象置于它们之下。当人们读到或听说一位在才能、贡献或地位方面是伟大的人物的生平事迹时，通常就被诱使着在想象力中给他一个壮观的外表，相反，对于一个被描述为性格细腻温柔的人则给他一个小巧玲珑的形象。如果一个根据传说的事迹而想象出来的英雄被证明是一个矮子，或者相反，如果细腻温柔的**休谟**被指出是一个壮汉，那么这不但对

乡下人，就连对一个有足够阅历的人来说也是可惊的事。所以，由于想象力自然而然地就有走向极端的倾向，人们哪怕是对事物的期望也切不可提得很高，因为现实总是比用来实现它的理念模型要更加局限。

要把一个人引进一个社交圈子，先对他作许多高度的评价，这对他是很不利的。毋宁说，这往往可能是某个爱开玩笑的人使他成为笑料的恶作剧。因为想象力把被期待的事情的观念抬得太高，只会使这个被称道的人物在与先入为主的理念相比较时受到损害。这正是人们用夸大其辞的夸奖来预告一本书、一出戏或别的算得上是美妙的东西时所发生的事。因为当它们出现的时候只会遭到贬低。甚至读了一出好戏的剧本就足以在看它演出时削弱对它的印象。但如果先前的夸奖与紧张期待的结果正相反对，此外又没有什么害处，那么这个对象的出现就引起最强烈的哄堂大笑。

处于运动之中变化不居的、没有自身能引起人注目的固有意义的那些形象，诸如一堆炉火的闪动的火光，各种东西的旋转，一条小溪在石头上激起的飞沫等等， 174
都以大量(与当下的视觉方式)完全不同方式的观念，即内心游戏和陷入沉思所产生的观念，而维持着想象力。甚至给音乐外行听音乐也能把一个诗人或哲学家置于一种情绪，在其中每个人都可以根据他的职业或爱好去捕捉思绪，并使这些思绪能被把握，这是他独自呆坐在他的房间里不可能如此幸运地取得的。这种现象看来是因

为：那本身完全不能引起任何注意的各种各样的事物，当它把感官的注意力从某个更强烈地触及感官的对象中引开时，思想就不单是变得轻松，而且也变得活跃了。这只是为了要有一个更加紧张更加持久的想象力，来把感性材料置于其知性观念之下的缘故。英国的《旁观者》杂志谈及这样一位律师，说他习惯于在辩护时从口袋里拿出一根细绳，不停地在手指上绕来绕去。这时，他对方的一位爱开玩笑的律师偷偷地从他口袋里把细绳抽掉了，于是他就完全陷入窘态而语无伦次了。因此人们说他“失去了说话的线索”。固定在一种感觉上的感官(由于习惯)而不让注意力放在另外的、不熟悉的感觉上，因而也就不会分散注意力，但想象力同时却可以更好地保持其合乎规则的活动。

各种不同类型的感性创造力

§31. 感性创造力有三种不同的类型，它们是：在空间中直观的构成类型(imaginatio plastica)，在时间中直观的联想类型(imaginatio associans)，和出自共同起源的诸观念相互亲和的类型(affinitas)。

A. 构成的感性创造力

在艺术家能够表现出一个具体的(仿佛可以触摸的)形象
175 之前，他必须先在想象力中把它完成，而这个形象因此才是一种创造。这种创造如果是不由自主的(比如在梦中)，就叫做幻想，它是不听命于艺术家的；但如果是受意志控制的，

就被称为作品、创作。如果艺术家按照与自然产物类似的形象来制作，则他的作品就叫做自然的；但如果他按照在经验中不可能发生的形象来制作一些这样的对象(如帕拉戈尼亚亲王在西西里所做的*)，这些对象就叫做离奇怪诞的不自然的形象，这样的念头仿佛是一场白日梦的景象(velut aegri somnia vanae finguntur species**)。我们常常喜欢玩弄想象力，但想象力(作为幻想)同样也常常很不合时宜地捉弄我们。

幻想在睡眠中捉弄人就是做梦，这是在健康状态中也有的。反之，如果在清醒时也发生这种情况，这就显然是一种病态。睡眠是一切外部知觉能力、尤其是随意运动能力的放松，它看来对一切动物甚至于对植物(根据后者与前者的类比)都是必要的，它聚集着在醒时消耗的精力。但这似乎与梦幻恰好也有这样的关系，以至于生命力在睡眠中如果不总是由做梦来保持活跃，就会熄灭掉。而最深沉的睡眠也必将会导致死亡。当人们说"睡了一个无梦的好觉"时，事实上只不过是人在醒来时完全记不得那些梦了。这种情况在想象交替得很快时也可能在一个人身上发生，哪怕他是醒着的。因为他处在注意力分散的状态中。在这时，别人问那个用呆滞的目光

* 帕拉戈尼亚亲王在西西里的巴勒莫附近建造过一个"空中花园"。——译者注

** "一切念头有如热病患者的梦呓。"参阅贺拉斯：《诗艺》，人民文学出版社 1982 年版，第 137 页。——译者注

持久凝视一点的人正在想什么时，得到的回答是："我什么也没想。"如果我们苏醒时在记忆中不是存在许多漏洞(许多不经意而忽略了的起联结作用的中间观念)，如果我们在下一晚又重新开始做前一晚所留下的梦，那么我就不知道，我们将是否会误以为自己在两个不同的世界中生活。梦是大自然所作的聪明的安排，为了在基于意志的身体运动即肌肉运动暂时停息时，用不随意虚构出
176 来的事物所产生的激情去刺激生命力。只是决不可把梦中的事看作来自某个不可见世界的启示。

B. 联想的感性创造力

联想的法则是，经常接踵而来的感性观念在心灵中造成一种习惯：如果一个观念被产生，另一个观念也会产生。从这里寻求一种生理学上的解释是徒劳的，尽管人们总是可以把这上面的某些现象用来建立一个假设(这甚至又是一种创造)，正如笛卡儿关于在大脑中的所谓物质观念的假设一样。至少，此类解释不是实用的，也就是说，不能把它用于人为的活动，因为对于观念仿佛在那里相互激动(至少是间接的)、因而它们所留下的印象痕迹也会在那里相互交感共鸣的那个大脑和大脑中的位置，我们没有知识。

观念的这种相联的关系经常是走得很远的，并且想象力常常从一百到一千跳得飞快，以至于好像在观念的链条中完全跳过了某些中间环节，虽然人们只是没有意识到它们。所以我们总是不得不问自己：我原来在哪儿？在我的谈话中

我是从什么地方出发的？我怎样达到这个终点的？[10]

C. 亲和性的感性创造力 177

我所理解的亲和性是有同一基础的杂多事物在根源上的协调。在一个社交娱乐场合，从一个话题跳到另一个完全不同的话题，假如把仅仅基于主观之上的观念(即这些观念在一个人那里的联想不同于另一个人)的感性联想都引向这个话题，在我看来，这在形式上就是一种胡闹的方式，它打断和破坏了一切娱乐。——只有当一个话题被谈完了并稍事休息时，才能开始进行一个饶有兴趣的新话题。无规则地东游西荡的想象力，通过与任何客观事物无关的那些观念的更替，而弄得人头昏脑涨，使人从这种聚会上回来后感到好像是做了一场梦一般。一个话题总是要伴有冷静的思考，同时又要传达出使杂多事物得到整理、因而也有知性在起作用的思想，但想象力的活动在此却是服从感性的法则的。感性在这里提供素材，这种素材的联想是通过没有规则意识的合乎规则和合乎知性而建立起来的，虽然并不是采取从知性中进行推导的方式。

亲和性(affinitas)一词在这里提示着一种取自于化学、并与这种知性的联结相类似的相互作用，这个作用使两种性质上各不相同的有形元素发生最内在的相互关系并趋于统一。于是这种结合便形成了某个第三者，它具有一些只有通过两种异质元素的结合才能产生出来的特点。知性和感性有它们的不同性质，但却在对我们知

识的影响中如此直接地结成亲缘关系，仿佛它们一个来源于另一个，或者两方面都在一个共同的出身中有自己的根源一样。但是，不同质的东西怎么会出自同一个根源，这是不可能的，至少对于我们是无法理解的。[11]

178 §32. 因此想象力并不像人们所以为的那样有创造性。除了一个人的形象，我们不能为一个理性的存在想象出其他合适的形象。因此当雕刻家或画家刻画一个天使或一位上帝的时候，总是造成一个人，在他看来，任何别的形象都似乎包含有那些在他观念中不能和一个理性存在的构造结合在一起的部分(如翅膀、爪子或蹄子)。而在大小尺寸上他却可以任意构想。

人的想象力的加强所产生的幻觉，经常导致他相信在自身之外看见和感到了仅仅在他头脑中的东西。因此就有晕眩，它袭击着一个向深渊里张望的人，尽管在他周围有一个足够宽广的地面使他不至于掉下去，或者，尽管他完全站在一块坚实的土地上。奇怪的是，有些神经不健全的人害怕由于自己内心自发的一时冲动而真的完全自愿地跳下去。眼见别人吃恶心的东西(例如通古斯人从他们的小孩的鼻子里把鼻涕一下子吸掉吞下去)，同样激起看的人如此恶心，好像是他自己被强迫吃这种东西一样。

当瑞士人(而且据我从一位有经验的将军口里听到的，某些军区的威斯特伐里亚人和波莫瑞人也是这样)的部队被调往别的州时，困扰着他们的乡愁，他们对少年

时代无忧无虑、邻里团聚的情景的怀念，都激起对他们享受过十分纯朴的生活乐趣的那个地方的渴望。当他们 179
后来回去看那个地方时，觉得自己的期望完全落了空，这也就使他们得到了解脱；但虽然他们认为在那里一切都完全变了样，事实上却是因为他们不可能再次在那里度过他们的少年时代了。不过这里值得注意的是，这种乡愁更多地侵袭那些来自穷乡僻壤、但却因此以兄弟或堂兄弟维系着的外省同乡们，而更少光顾那些埋头于赚钱、把 patria ubi bene(利益即祖国)当作自己座右铭的人。

如果人们预先听说这个或那个人是一个恶人，那么他就会相信可以在那人脸上看出恶意，并把虚构的东西和对一个人的感觉经验混淆起来，尤其是在带有激情和情欲的时候。爱尔维修说过，一位妇女用望远镜在月亮上看到了两个情人的影子，然后神父朝同一个望远镜里一瞧，说道："不是的，太太，那是一个大教堂的两个尖顶。"

我们还可以把想象力的交感作用也算在这一切之内。看到一个人突然抽筋或发癫痫，会引起类似的抽搐动作，正如打呵欠会引起别人也打哈欠一样。米凯里斯医生证实：在北美军队中，当一个人陷入严重的疯狂状态中时，在旁边帮助的两三个人由于目击这种情况也突然变得狂暴起来，尽管这种偶然事情只是暂时的。* 因此

---

* 引自米凯里斯(C.F.Michaelis,德国医生)的《由同情而产生的疯狂》(1785)一文。——译者注

决不可让神经不健全的人(患疑病症的人)出于好奇心而参观疯人院。 他们自己通常也拒绝这样做，因为他们担心自己的头脑。 我们也会发现，当有人带着激动的、特别是愤怒的情绪向那些性格活泼的人讲述他所遇到的事时，他们就会做出强烈注意的脸色，并不由自主地被拉入和这种激情相应的表情活动中去。 我们还可以注意到，相处融洽的夫妇会逐渐具有相类似的面部特征。 人们把这解释为这是他们由这种类似而结婚的缘故(Similis simili gaudet 物以类聚)。 但这是不对的。 因为大自然在两性的本能那里早就在推动那些将会相爱的个体的差异性，以把隐藏在他们胚胎中的所有多种多样的特性发展出来。 只是因为他们单独相处时紧紧相依和经常地长久注视所带来的那种亲热和倾慕，才产生出交感的相似的
180 表情，这种表情固定下来，最后就转变为永久性的面部特征了。

最后，我们也可以把对无害的**欺骗**的爱好也算入创制的想象力这种无目的的、因而可称之为**幻想**的活动。它在孩子们身上差不多**总是**被当作遗传的毛病看待，而在成人身上，通常是在心地善良的人那里**间或**也是这样。 在这里，幻想出来的故事情节和虚构的冒险经历像一场坍落的雪崩般增长着，从想象力中涌现出来，并非着眼于任何别的好处，只是为了给自己取乐。 正如莎士比亚笔下的约翰·福斯塔夫骑士，在他的故事讲完之前，已经把两个身穿麻布衣服的人夸大到了五

个一样。*

§33. 由于想象力在观念上比感官更丰富更多产，所以如果有情欲的加入，则缺乏对象比有一个对象还更能激发想象力。例如有些事情会把人们以为经过一段时间的分散注意力而驱除了的对象观念重新又唤回到心灵里来。有一位德国贵族，是一位粗犷的战士，但也是一位高尚的人，他为了从心里摆脱对他宫中一位平民女子的爱恋而到意大利去旅行；然而在他归来时，第一眼看见她的住处，就唤起了比他如果不中断交往所可能有的更强烈得多的想象力，以至于他一刻也不犹豫地就对那符合他愿望的幸福的决定方式让步。由某种创造性的想象力所引起的这种病症是无药可治的，除了通过结婚，因为它是现实(eripitur persona, manet res. Lucret**)。

创造的想象力造成了我们自己和自己打交道的一种方式，虽然只是作为内部感官的显现，但根据类比也带有外部感官的显现。夜晚使想象力生动起来，并升高到它的实际内容之上，例如傍晚的月亮在天空显得形象硕大，而在白天它看来只会像一片毫不起眼的小云影。在那些于夜晚寂静中冥思苦想，或与想象中的论敌争辩，或在房间里徘徊以建立空中楼阁的人那里，创造的想象力达到如醉如狂。但所有这一切在当时对他显得是重要

* 见莎士比亚的历史剧《亨利四世》。——译者注

** 意为“假面具剥掉了，剩下了真面目。——卢克莱修”，参见《物性论》，商务印书馆 1981 年版，第 133 页。——译者注

的事，在一觉睡醒的早上就失去了它的一切重要性，但他却感到把时间花在这种恶劣习惯上所产生的精神疲惫
181 是愉快的。因此用早睡早起来抑制想象力是一条属于心理学养生之道的很有用的规则。但女人和疑病症患者却更喜欢出格的行为(他们通常正因此而有他们的毛病)。为什么鬼故事在深夜是吸引人的，而在早上起床后马上就会使每个人感到乏味，对于谈话显得完全不合时宜？人们在这个时候就只是询问在家务或公共事务上有什么新消息，或是如何继续干昨天的工作。这原因就在于，本身只不过是**游戏**的事情可用来放松消耗了一整天精力的身心，而**工作**则适合于一个经过夜间休息而得到补充、仿佛是新生了的人。

使想象力带上缺陷(vitia)的是：它的虚构要么是**不受约束**的，要么就是完全**无规则**的(effrenisaut perversa 要么是放纵，要么是邪僻)。后一种缺点是最恼人的。前一种虚构倒也许能在一个可能的(虚构的)世界中找到它的地位，后者则在任何世界上都没有地位，因为它是自相矛盾的。在利比亚沙漠的拉斯—塞姆*可以看到大量石头雕成的人兽雕像，这在阿拉伯人看来是可怕的，因为他们把这看作是些遭受天谴而石化了的人——这就属于第一种想象力，即不受约束的想象力。但是当这些阿拉伯人认为，这些动物石像柱在普遍复活的那一天

* 位于的黎波里附近。——译者注

会对艺术家咆哮起来，怪他创造了它们却又不能给予它们灵魂，这就是自相矛盾了。不受约束的幻想总还是能让人接受的(例如，红衣主教爱斯特*在接受题名献给他的那本书时问那位诗人："阿里奥斯陀大师，鬼知道，您从哪儿弄来这么些奇妙玩意儿呢?")，它是想象力丰富的花朵；但无规则的想象就近于荒唐了，幻想在这里完全是戏弄人，这个不幸的人的想象的奔驰完全不受他控制。

此外，一个政治的艺术家也能像一个审美的艺术家一样好地用想象来领导和统治世界(mundus vult decipi 世界希望有欺骗)，他懂得把这种想象冒充为现实，如仅仅存在于形式中的人民自由(正如在英国议会中)，或是等级自由和平等(正如在法国国会中)。不过，即使只拥有这 182
样一种使人类高尚起来的善的假象，也要比感到这善从自己手中被夺走要好。

通过想象力回忆过去和预见将来的能力

§34. 把过去的事情在眼前回忆起来的能力是记忆力，想象将来的事情的能力则是预见力。在感性范围内，两者都建立在把主体过去和将来的情况与现在的情况相联系的观念的联想之上。并且，虽然不是直接的知

* 爱斯特(Este Ippolito, 1470—1553)，意大利红衣主教，被视为文艺的保护人。——译者注

觉，但它们能把知觉在时间中联结起来，即把现在已不存在的东西通过现在存在的东西，和现在还不存在的东西结合在一个连贯的经验之中。它们称之为回顾的记忆力和展望的预测力(如果可以容许这样一种表达的话)，因为人们把这些观念作为可能在过去或将来的情况里碰到的观念来意识。

A. 论记忆

记忆能够把过去的观念任意地复制出来，因而心灵不是那个过去观念的一个单纯活动，这一点把记忆力和仅仅是复制性的想象力区别开来了。在这里不能把幻想、即创造性的想象力混杂进来，因为那样一来记忆就会是不真实的了。把事情立刻在记忆中抓住，轻而易举地回想起来，并长久地保持住，这是记忆的形式上的完善。不过这些特点很少一起存在。当某人相信他记忆中有某件事，但却不能把它呈现在意识中时，他就说，他记不清这件事了(不是想不起，因为这是指失去了意识)。如果他仍然要努力去记，这种努力就十分伤神，人们最好还是用另外的思想使自己分散一
183 下注意，而逐渐地、只是轻轻滑过地对那个对象回头一瞥，这样他往往就会碰上一个可以唤起那个观念的相关的观念。

有条有理地把一件事把握在记忆中(memoriae mandare)叫做记诵(不是熟记，像俗人谈到牧师只是背诵他将要演说的布道词时所说的那样)。这种记诵可以是机械

的、灵巧的，也可以是判定的。机械的记诵只是基于经常逐字逐句地重复，例如学会乘法表，学生必须跟随着那些在习惯性的秩序中前后相随的整个词序来进行，才能得出想要寻找的东西。如当学生被问道：3 乘 7 是多少？于是他就从 3 乘 3 开始，顺利地得出 21。但如果问他：7 乘 3 是多少？那么他就不会这么快地想起来，而必须把数字颠倒过来，以便置于习惯的秩序中。如果要学会的是在隆重场合下的一种套语，不得改动其中的措辞，而必须像人们所说的那样诵读它，那么大概没有人敢于依仗哪怕是最好的记忆力(也因为这种胆怯本身也可能使他们出错)，所以人们把照本宣科视为必要，正如哪怕最熟练的牧师所做的一样，因为在这时对词句的最少的改动也将是可笑的。

灵巧的记诵是这样一种方法，即通过对相邻近的观念的联想把某些观念牢牢记住，这些相邻近的观念(在知性看来)本身完全没有相互的亲缘关系，例如一句话的声音与它所要表达的那些完全不同性质的形象之间那样。为了便于记忆，人们在此把记忆和更多的相邻近的观念纠缠在一起，于是就变得很荒谬，记忆力成为想象力把不能同属于一个概念之下的东西拼凑在一起的无规则的处理方式；同时也是手段和目的的矛盾，因为人们试图减轻记忆力的劳动，但事实上，这劳动由于性质上根本不同的观念的联想给记忆力加上不必要的负担，而变得更沉重了。[12] 滑稽家很少有可靠的记忆力(ingeniosis non 184

admodum fida est memoria*)，这就是对上述现象的一个说明。

判定的记诵只不过是在思想中对**划分**某个体系(如林奈的体系)的图表的记诵，当人会忘记某件事情时，他可以通过列举他所记得的各环节而重新正确地回想起来；或者，这种记诵也是对一个视觉上构成整体的东西各个**部分**的记诵(例如在一幅标示着东南西北的地图上一国的各个省份)，因为人们对此也要运用知性，而且知性和想象力是互相促进的。最常见的则是**目录提要**，即专为那些被称为**备忘录**的一般概念而写的书，它可以按照人们在图书馆里把书籍分放到书架上去所用的各种不同的标题，而以条目分类使记忆变得容易。

作为一般理论的**记忆术**(ars mnemonica)是没有的。诗的警句(versus memoriales)可作为属于这种记忆术的特殊概念来看待，因为诗的韵律包含一种合规律性的节奏，它给机械性的记忆带来很多方便。那些具有奇特的记忆力的人，如米兰多拉的皮科、斯卡里吉尔、安格鲁斯·波里坦努斯、马格里阿贝奇**等人，那些把一百头骆驼所载书籍中的学问资料通通记在头脑里的博学者，我们不能因为他们也许不具有用来选择这一切知识、使之应用于

---

* 拉丁文："在机智的天赋中没有很好的记忆力"。——译者注

** 米兰多拉的皮科(1463—1494)，意大利人文主义者，新柏拉图派；斯卡里吉尔(1484—1558)，意大利人文主义者，语言学家；安格鲁斯·波里坦努斯(1454—1494)，意大利人文主义者，诗人，语言学家；马格里阿贝奇(1633—1714)，知识渊博的学者。他们均以博闻强记而知名。——译者注

某个目的的**判断力**，而鄙视他们。因为提供出丰富的原始资料就已经是一个不小的贡献，尽管随后别人还必须再用**判断力**对这些资料进行加工(tantum scimus, quantum memoria tenemus*)。古人说："书写术取消了记忆(使之部分地变得多余了)"**，这句话有某些真理。因为普通人通常借助一条线索按照顺序来处理那些加之于他的杂多的感性材料，使之由此而被回忆起来，这样他就能更好地拥有着这些材料；之所以如此，也正是因为记忆力 185
在这里是机械的，没有玄想混入的。与此相反，那些脑子里有许多奇奇怪怪的附带想法在穿行的学者，由于他没有用足够的注意力去把握住他所接受的东西和琐碎事情，其中的许多都由于注意力分散而偷偷溜跑了。但是，把记录本稳稳当当地放在口袋里，把人们记在脑子里保存起来的一切详详细细地、毫不费力地重新记起来，这却是一个很大的便利。书写术总还是一种了不起的技术，因为即使不用它来把知识传达给别人，它也可以代替最广博、最忠实的记忆力的地位，补它的不足。

相反，**遗忘症**(obliviositas)是一种严重得多的毛病，这种人的头脑虽然也常常被充满，但却像一只穿了孔的桶一样总是空空的。这种毛病有时是不能责怪的，例如在老年人那里，他们虽然能够很好地回想起他们年轻时代

---

* 拉丁文："有多少科学，就有多少牢固的记忆"。——译者注

** 这是柏拉图的话，参见朱光潜译《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社 1983 年版，第 169 页。——译者注

的事情，但却总是遗忘最近发生的事情。 但这常常也由一种习惯性的注意力分散而引起，这种注意力分散尤其喜欢侵袭那些看小说的女士们，因为这些浏览只是为了眼前的消遣，人们知道这不过是些虚构，因而女读者有完全的自由在阅读时一任自己想象力的驰骋来作构想。这种阅读自然就造成注意力的分散和习惯性的**心不在焉**(对眼前事物缺乏注意力)，记忆力必将由此受到不可避免的削弱。 在艺术中打发时间，这种对世界毫无益处而事后却还抱怨生命之短暂的习惯，撇开它所带来的耽于幻想的内心情调不谈，它对于记忆力是一种最有害的侵蚀。

B. 论预见能力(Praevisio)

§ 35. 具有这种能力比拥有任何其他能力都更利益攸关，因为它是一切可能的实践和目的之条件，而人对自身能力的使用是指向这些实践和目的的。 一切欲望都包
186 含一个对自己能力所能达到的东西的(确定或不确定的)预见。 回顾过去(回忆)只是为了可以用来预见将来，这时我们立足于当前同时环顾前后，以决定某件事，或是对某件事有所准备。

经验的预见是**对类似情况的期待**(exspectatio casuum similium)，它不需要有关原因和结果的理性知识，只需要记起被观察事物通常是如何相互更替的，而重复的经验就从中产生出某种熟练性。 风和天气的情况会怎样，对海员和农夫是至关紧要的，但在这方面我们的预报不能比所谓

黄历走得更远。这种黄历的预报如果碰中了，就被吹捧，如果没有碰上，就被忘记，因而总是保持着一些信用。人们几乎会以为，这种预报是有意地把气候的变化这样不明不白地编在一起，以使人们不容易为每一时刻采取相应的措施，而是使他们不得不运用知性去应付一切情况。

虽然，终日悠游(不操心，不担忧)对于人的知性也是不很光彩的，例如加勒比群岛的土著*早晨卖掉了他的吊床，傍晚为他不知道如何过夜而伤脑筋；但只要不同时发生违反道德的过错，那么比起那种一味用阴暗的前景使自己的生活乐趣失色的人来，人们倒可以把一个经得住一切事变的人视为一个更幸福的人。但在人所能拥有的一切前景中，最令人安慰的前景也许是：人根据他目前的道德水平有理由在将来不断地得到进一步改善。相反，如果他虽然下了勇敢的决心，从现在起选择一种新的、更好的生活态度，然而却不能不对自己说：这将会什么用处也没有，因为你常常对自己作这种(推延时日的)许诺，但总是在下不为例的借口之下将它打破——那么这就是等待着情况依旧的一种绝望状态。

但在事情取决于也许高悬于我们头上的命运，而不取决于运用我们的自由任意时，对于将来的展望要么就 187
是预感即**预兆**(Praesensio)，要么就是预期(Praesagitio)。[13]前者似乎暗示一件还未实现的事情的隐秘意义，后者则

* 原文 Caraiben,指小安的列斯群岛的印第安人。——译者注

意味着，对前后相继的事件序列的规律(因果律)进行反思，而产生出有关将来的意识。

容易看出，一切预兆都是幻影，因为人们怎能感到还不存在的东西呢？但如果是由这样一种因果关系的模糊概念来下判断，那么这就不是预感。人们倒是可以把那些引到这上面来的概念推论出来，并且如果这是正当地经过思考的判断，则还可以解释这些概念。预兆大都具有担忧的形式。由于身体上的原因而来的忧虑发生于确认恐惧的对象之先。但也有些快活的和无所畏惧的预感出自一些狂热的人，他们预感到将要揭露出一个并没有给人任何感官感受的秘密，而且相信自己正好揭示和预感到了他们像诗人那样在神秘直观中所期待的东西。苏格兰山民的第二视力也属于这种着魔状态之列。他们中有的人相信通过这种视力看见了一个吊死在桅杆上的人，当他们真的驶入了那个远处的港口时，他们冒称已得到过那人死亡的消息了。

C. 论预卜能力(Facultas divinatrix)

§36. 预报、预卜和预言的区别在于，前者是依据经验法则的预见(因而是自然的)，第二种是违反人所熟知的经验法则的(反自然的)，第三种却是对一种与自然不同的
188 原因的感应(超自然的)，或被看作是这种感应，而由于看来似乎来源于神的那种影响作用，这种能力也被称为本原的预测能力(因为任何一种对将来的敏锐的猜测在非本原的意义上也称之为预测)。

如果说一个人："他在预卜这样那样的命运"，那么这可以显示出一种完全是自然的熟练；但在这上面冒称有一种超自然的视力的人，却必须把他叫做算命的人。如印度血统的茨冈人把用手算命称为观星象；还有占星家和包括炼金术士在内的寻宝者；更有甚者，在古希腊有皮底亚*，在当代也有西伯利亚的无耻的萨满**。罗马人的那些占卜者和术士***的预卜既不是为了发现世间事物进程的秘密，更不想去揭示在他们的宗教中必须服从的那些神的意志。不过，诗人们为什么都倾向于把自己看作受神灵鼓舞(或迷狂)的，能预卜(vates)的，在其创作冲动(furor poeticus)中能够以灵感自夸的，这只有用这一点才能解释，即：诗人不像散文家那样用必然性来完成预定的工作，而必须捕捉那被自己的内在情思所打动的有利时机，这时，生动强烈的形象和感情从他自身中涌流，而他此刻仿佛只是采取着容受的态度。无论如何，认为天才是掺杂着某种成分的狂气的，这也已经是一种古老的看法了。由此也可以说明对神喻的崇信，这些神喻被放在那些著名的(仿佛受灵感驱使的)诗人们的一段任选的诗里来猜度(Sortes Virgilianae****)；还有某种与现代

---

* Pythia，阿波罗神庙中的祭师。——译者注

** 流行于欧、亚北端的萨满教的男巫。——译者注

*** 占卜者(Auspizen)，古罗马专用鸟类动作占卜的人；术士(Haruspizen)是解剖动物内脏来占卜的人。——译者注

**** 西方古代、特别是中世纪所流行的"维吉尔式的谶语"，即随便打开维吉尔的长诗《伊尼特》的一页，任选其中一行来解释，以此卜算命运，类似于中国的抽签问卦。——译者注

伪装虔诚者用来揭示上天意志的箴言集相类似的手段；甚至也有对巫书的解释，这些巫书据说曾对罗马人预言过国家的命运，可惜他们由于自己过分吝啬而将其部分丧失掉了。*

一个民族不可逃避的命运终归是由它自己招致的，因而应归咎于它的**自由的任意**。对这种命运的一切预知除了对这个民族**毫无用处**(因为它仍然无法逃脱它)之外，都有本身
189 的荒唐之处。在这种绝对的厄运(decretum absolutum)中去设想某种**自由机制**，这样一个概念是自相矛盾的。

在预卜中的这种荒唐无稽和欺骗的最极端的例子，也许是把一个疯子看作一个(对不可见事物的)**先知**，仿佛有一个精神从他的身体里说话，这个精神代表那早已告别了身体住所的灵魂。再就是把一个可怜的精神病人(或只不过是癫痫病人)看作一个**鬼神附体者**(着魔者)，而当占据着他身体的神被认为是一个好的神时，在希腊就称之为**神巫**，而其解释者就叫**预言者**。人们必定曾干尽了一切蠢事，以便跳过那借助于知性并通过经验才有可能达到的诸阶段，而把将来的事情掌握在自己手中，因为对将来事情的预见和人们的利益是休戚相关的。O, curas hominum!**

---

* 据传，公元前6世纪，有希腊女祭司向罗马王小塔克文出示九本巫书，但塔克文拒绝收买它们。这些巫书存放在主祭司处，后来罗马元老院和元首们常要求主祭司根据它们来预言国家大事。这些巫书在公元405年被汪达尔人毁于兵燹。——译者注

** 拉丁文，意为："啊，人类的担心是多么愚蠢！"（柏修斯《讽刺诗》I.1.）——译者注

天文学预告了天体的无穷尽的变化。除此而外，再没有什么预卜的学问有如此可靠却又扩展到这样大的范围之内的了。但这并没有阻止神秘主义，使之不立刻掺入进来。神秘主义并不想按照理性所要求的，使世界进程的数据依赖于事实，而是相反，想使事实依赖于某些神圣的数据，甚至把编年学这个任何历史均如此脱离不了的前提都变成了一种虚构的东西。

健康状态下的不随意虚构，即做梦

§37. 探讨睡眠、做梦和梦游(还有出声的梦呓)的自然本性是什么，这属于实用的人类学范围之外的事。因为从这些现象里不能引出梦幻状态中的行为规则，这些规则只是适用于那些没有做梦也没有昏睡的清醒者的。那位希腊皇帝*在这样的借口之下判处一个人的死刑，因为那人告诉他的朋友们，他做了一个杀死了皇帝的梦："如果他没有在清醒时做过这件事，他就不会做这样的 190
梦。"这样的判断是违背经验的，也是残酷的。"当我们醒着时，我们就有一个共同的世界；但如果我们睡着了，那么每个人都有他自己的世界。"梦看来是睡眠的必不可少的一部分，以至于，假使没有梦这样一种由想象力对内部生命器官所进行的自然的、尽管是不由自主的鼓动加入进来，那么睡眠和死亡就是一样的了。这里我

* 指马其顿王亚历山大。——译者注

愉快地回忆起我小时候，当我玩累了去睡觉时，在入睡前的一瞬间被一个梦一下子惊醒，好像我掉进了水里，就要沉下去，在水里团团打转。但这是为了马上更平静地重新入睡。也许是因为在完全依赖于意志的呼吸运动中，胸肌活动的减弱使呼吸拖欠而妨碍了心脏跳动，以至于不得不重新调动起梦的想象力来的缘故吧。在所谓梦魇(incubus)时做梦的有益作用也是如此，假使没有关于压迫我们的妖怪以及我们全力挣扎到另一种处境去的这种可怕的想象，血液的静止状态马上就会使生命完结。大自然似乎正因为如此才有意安排大多数的梦都是完全包含着痛苦和充满危险的情景，因为这样一类的观念比一切都按希望和意愿而实现的观念更多地刺激起灵魂的力量。人们经常梦见不能抬起自己的双脚、迷路、在演讲时语塞、在公共集会中忘了戴假发而戴着睡帽，或者能够随意在空中这儿那儿地飘游，或者不知为什么高兴地大笑而醒。为什么我们经常在梦中置身于早已逝去了的年代，和早已死掉的人说话，即使想要把这看作是一个梦，却还是不得不把这种想象看作是现实，这大约是永远也不能解释的。人们倒是尽可以认为，没有梦的睡眠是不可能有的，谁自以为没有做过梦，他只不过是把他的梦忘记了而已。

191 **标记能力(Facultas signatrix)**

§38. 以当前事物为媒介，把预见未来事情的观念与

对过去事情的观念联结起来的认识能力就是标记能力。由这种联结所引起的心灵动作就是标记(signatio)，它也被称为标识，其更大的程度则被称为标志。

当事物的形象(直观)只是被概念用作观念的手段时，它就是象征，而由此形成的知识就称为象征的或比喻的知识(speciosa)。特性还不是象征，因为象征甚至只能是间接的(非直接的)符号，它本身没有什么意义，而只能由它的加入引向直观，由直观引向概念。因此象征的知识不能与直觉的知识相对，而必须与论证的知识相对，在论证的知识中，符号(特性)只是作为保管者(custos)而陪伴着概念，以便一有机会就把概念复制出来。所以象征的知识就不是与直觉的(即通过感性直观的)知识，而是与智性的(即通过概念的)知识相对立。象征只是知性的手段，但只是间接地与某些直观相类比时才是如此。在这里，知性概念为了用一个对象体现自己的意义，可以在这些直观上来运用。

那些永远只能象征式地表达的人，他们还缺少知性概念。对于在野蛮人(有时甚至是在尚未开化的民族中被以为是智慧的人)的谈话中可以听见的生动表述，人们惯常所赞叹的东西无非是概念的贫乏，以及由此而来的表达概念的词句的贫乏。例如当美洲的野蛮人说道："我们要埋葬争斗"时，这就意味着：我们要讲和。事实上，那些古代的诗歌，从荷马到莪相，从俄尔甫斯到《旧约》中的先知书，之所以具有光辉的吟咏效果，仅仅归功

于他们表达概念的手段的贫乏。

把那些真实的、具有意义的世界现象冒充为只是某
192 个隐藏在底下的思想世界的象征(像斯维登伯格*那样)，这就是迷狂。反之，在体现那属于密切关联到一切宗教本质的道德、即属于纯粹理性的概念(所谓理念)时，把智性的象征物(宗教仪式)这种虽然在一段时期内是有用的和必须的外壳，和事情本身区别开来，这就是启蒙。因为不这样，一个理想(纯粹实践理性的)就会被一个偶像所替换，并失去了最终目的。毫无疑问，地球上一切民族都是从这种替换发端的，并且，如果涉及这些民族的思想家在撰写他们的神圣作品时实际上想了些什么，那么人们不能把这些作品解释为象征的，而必须照字面上去解释，因为曲解它们的词句应当说是不诚实的态度。但如果问题不光涉及这些思想家们的本意，而且主要还涉及学说的真理时，那么我们能够而且应该把这些作品当作只是象征的观念方式，用与那些实践理念相伴随而采用的仪式和习惯来注释这个学说：因为不这样，与最终目的密切相关的智性的意义就会逐渐丧失掉。

§39. 符号可以划分为任意的(艺术的)符号、自然的符号和奇迹的符号。

A. 属于第一类的有：1.表情的符号(表演的符号，它

* 斯维登伯格(Emanuel Schwedenborg 1688—1772)，当时一个著名的哲学家、数学家和视灵者，康德曾在《视灵者的幻想》中对之加以抨击。——译者注

部分也是自然的)；2.文字的符号(字母，它是为了读音的)；3.音符(乐谱)；4.仅仅为了视觉而在单位之间所约定的符号(数目字)；5.那些以世袭特权为荣耀的自由人的等级符号(纹章)；6.在法定装束(制服和号衣)上的职务符号；7.表示功勋的荣誉符号(勋带)；8.耻辱符号(烙印等等)。在文章里则有逗号、问号或感叹号、惊叹号等标点符号。

一切语言都是思想的标记，反之，思想标记的最优越的方式，就是运用语言这种最广泛的工具来了解自己和别人。思索就是和自己说话(塔希提岛*上的印第安人把思索叫做在肚子里说话)，当然也就是在内心倾听(通过复制的想象力)。对于天生的聋子来说，他说话就是他的唇、舌和腭部活动的感觉。他在说话时，除了那种既不具有概念也不思考到真正的概念，而只是产生某种身体感觉的活动以外，几乎不能想象他还能做别的什么。但 193
即使是那些能说能听的人在说话时也并非总是理解自己和理解别人的。由于缺乏标记能力或是对这种能力(即把符号看作事物或把事物看作符号)缺乏使用，那些在语言上相同的人相互在理解上却有天壤之别，尤其是在理性的事情上。只有当每个人都根据他自己的意思来行事时，这种情况才意外地显露出来。

B.其次，谈到自然的符号，那么在被标记的事物的

---

* 太平洋南部岛屿，属波利尼西亚群岛。——译者注

符号关系上按照时间来看有推证的关系、纪念的关系和预测的关系。

脉搏向医生标志着病人当下的体温状况，正如烟标志着火一样。试剂向化学家揭示了存在于水中的隐秘元素，就像风信旗指示了风一样，如此等等。但脸红是否就泄露了负罪感，或者其实只是由于在某种令人羞愧的事情被强加于自已时不得不忍气吞声这样一种脆弱的自尊心，这在表面上是很难断定的。

坟丘和陵园是对死者的纪念的符号，同样，金字塔也是对过去某位国王的伟大权力的永恒纪念。远离海洋的陆地上的贝壳层，或高高的阿尔卑斯山上风化而成的石缝，或是现在已不从地下冒火出来的火山口遗迹，这些都向我们描述了古代世界的情况，提供了自然考古学的证据，当然并不像战士愈合了的伤疤那么直观。巴尔米拉、巴勒贝克和波斯波利*的废墟是古代国家艺术状况生动的纪念符号，也是关于一切事情不断更迭的令人感慨的纪念碑。

预测的符号在一切符号中是最能带来利益的，因为在事物变化的序列中当前只不过是一瞬，而欲望能力的规定性基础只是为了未来的结果(ob futura consequentia)，并主要是着眼于这结果，才把当前的事物牢记在心。对

* 巴尔米拉，叙利亚中部古城，公元前1世纪为叙利亚与两河平原的贸易中心；巴勒贝克，位于黎巴嫩中部，以古罗马神庙遗迹著称；波斯波利，大流士王(前522—前486)所建都城。——译者注

于世界上将来的事物最可靠的预测是在天文学中。但如果把星体、星团和行星位置的变化想象为人的注定的命运在天上的象征符号(in der Astrologia iudiciaria 按占星术的看法)，这种天文学就是可笑的幻想了。

对于将临的疾病或康复以及濒临死亡作自然预测的符号(wie die facies Hippocratica 如垂死者的面容)，当它们 194
是以长期的、经常的经验为基础时，作为现象，也可以引导医生在治疗中去了解这些经验的因果关系；在病情急变的时刻也是这样。但罗马人出于政治上的精明打算而举行的占卜和卜筮，却是在危急关头来驾驭人民的一种由官方神圣化了的迷信。

C. 至于**奇迹的符号**(在其中颠倒了事物本性的那些东西)，那么除了那些现在已令人毫不在乎的之外(如人畜的怪胎)，天上的征象和奇观如彗星，掠过高空的光球，北极光以至于日蚀和月蚀，尤其是当许多这类征象汇集在一起，并且可能真的伴随有战争、鼠疫等等灾难时，这些事情在广大心怀恐惧的群众眼里，就会以为预示着离最后审判和世界末日不远了。

附录

在这里，值得注意的还有想象力的一种奇特的活动，它使人们把符号和具有本身真实性的那些事物混淆起来，好像这些事物必定是与那些符号相符合似的。例如，月亮运行按照四种位置(新月、上弦、满月、下弦)被分为 28 天一个行程，按整数计这是再精确不过的了(阿拉

伯人由此把黄道分为月球的28宫)，这里的四分之一就是7天。这样，7这个数因此就得到了某种神秘的重要含义，甚至连世界的创造也要根据它来确定。特别是据说有七大行星(按照托勒密的体系)，音阶有七音，虹有七种单色，金属也有七种。连年龄关(Stufenjahre)也是从这里产生出来的(7×7，而由于9在印第安人那里也是一个神秘的数字，于是又有7×9，同样还有9×9)，据说在这些关口上人的生命会遇到很大的危险。70个年周(490年)在犹太—基督教纪年中事实上也不仅构成最重要的事
195 变阶段(从上帝给阿伯拉罕命名直到基督诞生)，而且似乎还极精确地、**先天地**规定了这种划分的界线，好像纪年不必根据历史而定，相反历史却必须根据纪年而定似的。

此外，在别的情况下也有使事物依赖于数字的习惯。病人派仆人送酬金给医生，如果医生在打开纸包时发现有十一个杜卡托*，他就会怀疑这仆人大概侵吞了一个杜卡托，因为，为什么不满一打呢？一个人在拍卖场买同一个地方出产的瓷餐具，如果这不是一整打，他付的钱就少些；假使有十三个盘子，那么他就只有在为了保证一只盘子被打破的时候仍然保有那个整数的情况下，才会买第十三只盘子。但由于人们并不是成打地邀请客人，给这个整数以优越地位又能有什么好处呢？有人在

---

* 杜卡托，威尼斯币名，欧洲中世纪最通行的货币。——译者注

遗嘱中留给他的堂兄弟十一把银匙，并附言道："为什么我不将第十二把银匙给他，这个他自己知道得最清楚。"(这个不诚实的青年曾经在那人的餐桌上偷偷地藏了一把银匙在口袋里，那人虽然发觉了，但当时却不想出他的丑)。在打开遗嘱时人们很容易猜到立嘱人的意思，但仅仅是出于一种先入为主的假定，即只有一打才是一个完整的数。黄道的十二个符号(英国的十二法官看来也是比附于这个数目而规定的)也包含了这样一种神秘的含义。在意大利、德国，或许还有别的地方，同桌吃饭的刚好是十三个客人，就会被认为是不吉利，因为人们会猜想他们之中不管是哪一位，总有一位在年内要死掉，正如在十二法官席前坐在下首的第十三个人，只可能是那应当处死的罪犯一样(我本人曾有一次坐在这样一个餐桌边，女主人在落座时发觉了她心目中的这一差错，悄悄地叫她坐在下首的儿子起身到另一间房里去吃，以免扫大家的兴)。但哪怕只是数目字的大小，如果人们觉得它所表示的那些事物并不少的话，那么也会单由于这个大小在计数中没有满足一个合乎十进位制的(因而本来是任意的)整数，就以本身的数值而使人感到惊异。所以据说中国 196
皇帝拥有一个九千九百九十九条船的舰队，人们对这个数目暗中猜疑：为什么不再多一艘呢？虽然可能会有这样的回答：因为这个数目的船只已经够用了。不过提这个问题的意图根本不是针对使用，而只是针对着数字的神秘方式。虽然并不少见、但却更有害的是，一个人通

过悭吝和欺诈有了一笔九万塔勒*现金的财产，于是一直到他拥有十万塔勒这个他并不需要的整数之前，他都不得安宁。而为了这件事，当他还没有得到那笔整数的时候，也许至少就够上绞刑架了。

如果一个人听凭自己受感性的绳梯引导，那么甚至在他的成年时代，什么样的幼稚无知不会陷入进去啊！我们现在要看看，如果他使自己的道路每一步都置于知性的光照之下，他将在多大程度上做得更好一些。

建立于知性之上的认识能力划分

§40. 知性，作为思维能力(用概念表象事物)也被称为高级的认识能力(以区别于低级的认识能力，即感性)。这是因为直观能力(纯直观或经验性直观)只包括对象中个别的东西，反之，概念则包括对象观念的普遍性，即规律。为了达到对客体的知识的统一性，感性直观的杂多必须要隶属于规律之下。不过，知性固然因此而比感性更高贵，但感性却已经能够使无知性的动物依据天生的本能来满足自己的生存需要了，这就像一个没有首领的民族那样；反之，一个没有民族的民族首领(没有感性的知性)却根本干不成任何事情。因此在这两者之间并不存在等级之争，尽管一个被称为高级的，而另一个被称为低级的。

* 塔勒，德国钱币名。——译者注

但知性一词也是在特殊含义上来理解的，因为它原 197
来是作为一个组成部分和另外两个部分一起隶属于一般意义的知性之下的，所以高级认识能力(质料上的，也就是不仅就本身来看，而且被看作与对象的知识相关的认识能力)是由知性、判断力和理性所构成的。现在首先让我们在健全的灵魂中考察一下，一个人的这些心灵能力及其惯常的运用和滥用与另一个人有什么区别，然后再考察在心灵不健全时的情况。

对三种高级认识能力之间的人类学的比较

§41. 正确的知性，它不是对概念繁多的炫耀，毋宁说，它包含着使这些概念与对象的知识、因而与真理的把握相适合的能力和熟巧。有些人头脑里有许多这样的概念，它们全都导致与人们想要从他那里听到的东西相类似的结果，但却与对象和对象的规定毫不相干。他可以有大量的概念，甚至是灵活的概念。正确的知性有了普通知识的概念就足够了，这叫做健全的(日常够用的)知性。这种知性借朱文纳尔*笔下的守夜人之口说道：Quod sapio, satis est mihi, non ego curo—esse quod Arcesilas aerumnosique Solones。** 不言

* 指古罗马讽刺诗人德奇姆斯·尤尼乌斯·尤文纳里斯(60?—127?)。——译者注

** 这里引用的并非朱文纳尔的作品，而是柏修斯的《罗马讽刺诗》中的话，意为：

“我安守着自己的理智，不去强求
成为阿塞西劳斯和怎么也不会快活的梭伦。”

阿塞西劳斯(前 316—240?)，柏拉图的学生，怀疑论者；梭伦(前 638?—559)，雅典政治改革家。——译者注

而喻，一种仅仅是恰当而正确的知性天赋，在可以指望它所拥有的那个知识范围内是受到自身节制的，具有这种天赋的人就会谦虚从事。

§42. 当知性一词被看作是关于一般规律的认识能力(因而是运用概念的)，以至于包括整个高级认识能力时，那么这里的规律不能理解为自然界用来支配人的行为的规律，像在受自然本能所驱使的动物那里的情况一样，而仅仅是指人自己所定的规律。凡是他仅仅通过学习而来、因而仰赖于记忆力的事情，他都只是机械地(依据复制的想象力的法则)完成的，用不着知性。一个只能按照规定好了的程式鞠躬问安的仆人是不需要知性的，也就
198 是说，他没有必要自己思考；不过，当他的主人不在家时他也许必须照料家务，在这时，各种各样不可能预先逐字逐句规定好的办事规则就会是必要的了。

正确的知性、熟练的判断力和周密的理性构成智性认识能力的整个领域，特别是当这种认识能力也被作为促进实践或者说实现目的的精明练达来评价时是如此。

一种正确的知性，只有当它与其运用的目的具有概念上相适合的性质时，才是健全的知性。就是说，充分性(sufficientia)和准确性(praecisio)结合起来，就构成适合性，即不多不少正是包含对象所要求的东西的那种概念特征(conceptus rem adaequans)。所以在诸智性能力中，正确的知性是第一位的、首要的，因为它用最少的手段来满足它的目的。

狡诈和阴险往往被视为一种虽然被滥用、但却是强大的知性，但这其实只不过是那些极受限制的人的思想方式，这些人具有聪明的假象，但却与聪明有根本的区别。一个人只能对诚实的人欺骗一次，然后这就会对自己的诡诈的计谋产生十分不利的后果。

仆人和公务员为了听从适当的命令只需有知性就行；对于军官，只给他规定和指令了他所接受的任务的一般规则，至于在面临具体情况时他自己应当怎样作出决定，这是需要判断力的；统帅应当判断各种可能的情况，并自己为这些情况给自己制定规则，这就必须具有理性。在这些各不相同的前提上所要求的才能是十分不同的。"有些在第二等事情方面十分突出的人，在最高级的事情上却不怎么样。"(Tel brille au second rang, qui s'eclipse au premier)*

冥想并不是具有知性，正如瑞典女王克利斯蒂娜**卖弄一些格言不能称之为理性的一样，这位女王的行为与这些格言是相矛盾的。在这里，罗彻斯特伯爵回答英王查理二世的话也是这样。查理二世看见他正处在沉思默想的状态中，就问："您如此苦苦思索的是什么?"回答是："我在为陛下想墓志铭。"问："怎样的墓志铭呢?"答："这儿安息着国王查理二世，他一生说过许多聪明话，但从未做过聪明事。" 199

* 语出伏尔泰的长篇史诗《亨利亚德》。——译者注

** 指瑞典女王阿·克利斯蒂娜(1626—1689年)，1654年让位，定居罗马，研究学术文艺。——译者注

在聚会中一言不发，直等到一个大家都完全同意的判断在某个时候产生出来，这表面上是理智的，就像某种程度的粗鲁被冒充为(旧德意志的)正直一样。

*　　　*　　　*

自然的知性还是可以用许多概念来教导而充实起来，并用规则配备起来的；但要区别一件事是否属于规则的某种情况，这第二种智性能力，即判断力(indicium)，却不是能教导的，而只能练习。因此它的成长称为成熟，也叫做非经年累月不能达到的知性。甚至很容易就能看出，这不可能是别样，因为教导是通过规则的传达而进行的。因此，如果说应当有对判断力的教导的话，那么就必定会有能用来区别某件事是否属于规则的情况的普遍规则，这就把问题推向了无限追溯。所以这是那种人们所说的在成年以前所不具有的知性，它是建立在自己长期的经验之上的，而法兰西共和国在所谓元老院那里寻找这种知性的判断。

这种能力只是着眼于什么是可行的，什么是适当的，以及什么是应有的(在技术的、审美的和实践的判断力上)，它不如那种扩展性的能力光彩夺目，因为它仅仅涉及健全知性方面，并在健全知性和理性之间建立联系。

§43. 如果说知性是发现规则的能力，判断力是发现那属于这规则的特殊情况的能力，那么理性就是把特殊事物从普遍的东西推导出来，因而按照原理和必然性来

设想特殊事物的能力。所以也可以把理性解释为根据原则作**判断**和(在实践的考虑中)采取**行动**的能力。在每一个道德判断(因而也在宗教判断)上人都需要理性，而不能够以条文和已有的习惯为准。理性的概念是**理念**，对于它们，在经验中不能提供出相应的对象。它们既不是直 200
观(如空间和时间直观)，也不是感情(如幸福论所寻求的)，这两者都是属于感性的；而是那些有关完善性的概念，人们虽然可以越来越接近它们，但却永远也不能完全达到它们。

玄想是偏离了终极目的的理性使用(没有健全理性)，这部分是因为无能，部分是由于观点错误。**驾着理性狂奔**是说，按其思维的形式虽然是根据原则行事，但按照质料和目的，则采用着正好与这个目的相反的手段。

下级不允许作玄想(作推断)，因为那用来处理事情的原则经常必须对他们保密，至少是不能让他们知道得很清楚；而司令官(将军)则必须具有理性，因为并非在面临每种情况时都可能给他提供指令。但说宗教事情上的俗人(Laicus)由于必须把宗教作为道德来尊崇，所以就不应使用自己的理性，而要紧跟着被任命的神职人员(Clericus)，即紧跟着外来的理性，这是不能期望达到公平合理的。因为在道德的事情上每个人都必须，或者说也只能为他自己的举止和行为负责，而神职人员是不会自己承担风险来为此说明理由的。

但在这些场合下，人们倾向于把自己个人的安全更多地寄托于放弃自己一切理性的运用，被动而驯服地服

从从圣者们那里引用来的教条。可是，他们这样做并不是因为感到自己缺乏理解力(因为一切宗教的实质无非是每个人从内心立即明白的道德)，而是出于狡诈，一方面是为了在发生某种错误时可以把责任推给别人，而更多的则是为了用一个好办法来逃避比做礼拜要困难得多的那种实质性的东西(即洗心革面)。

智慧作为在实践中合规律而完美的理性运用的理念，对人也许是要求太高了；但哪怕在最小的程度上，人也不能由别人灌输理性，而必须由他从自身中产生出理性来。达到理性的规范包括三条引导性的格律：(1)自己思考，(2)在旁人的地位上(通过与人交流)来思考，(3)任何时候都和自身一致地思考。

201 人达到完善地运用自己理性的年龄，在技巧方面(实现他所追求的目的的技能)可规定为二十岁左右，在精明方面(利用别人实现他的目的)可规定为四十岁左右，最后，在智慧方面可规定为六十岁左右；但在这个最后阶段，智慧更多地是以否定的态度洞见到前两阶段的一切愚蠢，这时人们就会说："一个人现在初次学会了如何正确地对待生活，却不得不死去，这是多么可惜。"*但即使是这种判断，在这时也还是罕见的，因为生命在活动和享受两方面具有的价值越少，对生命的依恋就越强烈。

---

* 语出古罗马哲学家西塞罗。——译者注

§44. 正如为了一般的东西(规律)去找出特殊事物的能力是判断力一样，为了特殊事物而想出一般的东西的能力则是机智(ingenium)。前者着眼于发觉多种多样而有部分同一的事物的差异，后者着眼于每部分都不同的多种多样事物的同一性。在这两者之中，最突出的才能是觉察到哪怕是最微小的类似性和差异性。这种能力就是洞察力(acumen)，对这种性质的觉察就叫做敏锐。如果这种敏锐并不扩充知识，就是无意思的吹毛求疵或空洞的玄想(vanae argutationes)，它会使一般知性在本身并非虚妄、但却无用的使用中造成过失。所以机敏不仅仅与判断力相联，而且与机智有关，只不过在第一种情况下，机敏的可嘉之处更多地被看作是由于精确性(cognitio exacta)，在第二种情况下则是由于博学多才，所以即使是机智也被称为才华横溢。正如自然界在它的花朵上更显得是在做游戏，而在果实上则显得是在做一件工作，同样，在博学多才之中所找到的才能与归之于精确性的才能相比，在评价的等级上(根据理性的目的)要低些。普通的和健全的知性既不要求机智也不要求机敏，它们只是浪费思想的一种方式。相反，健全知性把自己限制在真实的需要上。

灵魂在认识能力上的衰弱和疾病 202

A. 一般划分

§45. 认识能力的缺陷要么是心灵软弱，要么是心灵

病态。就认识能力而言，灵魂的疾病主要可以概括为两类，一是忧郁症(疑病症)，一是精神失常(躁狂症)。前一种病人似乎意识到，他的思想活动进行得不正常，是因为他的理性不具有足够的力量控制自己去调节思路，去终止或推动它。在他心里一忽儿是高兴，一忽儿是忧伤，脾气的变幻就像无论怎样都不得不忍受的天气一样。后一种疾病是思想的一种任意活动，它有自己的(主观的)规则，但这个规则却与那些和经验法则相符合的(客观的)规则背道而驰。

就感性表象而言，心灵扰乱要么是夸大狂，要么是癫狂，而作为判断力和理性的颠倒，则称为狂想症和痴迷。在自己的想象中习惯性地忽视与经验法则作比较(白日做梦)的人称为幻想家(幻听者)，如果还带有激情，则称之为热狂者。幻想家不期而至的心血来潮叫做突发奇想(谵妄症)。

头脑简单的人，不聪明的人，笨伯，愚妄之徒，傻瓜和呆子，他们不仅在程度上，而且在其心灵紊乱的质上也与精神失常的人不同，他们还不至于因为自己的缺陷而进疯人院。在疯人院里，一个人即使在年龄上已达到成熟和强壮，却在最起码的生活事务上也不得不由外来的理性料理。带有激情的癫狂是狂气，它往往能够自发地同时却又不由自主地迸发出来，而且是在诗兴(furor
203 poeticus)结合着天才时才产生。这样一种一方面更加敏捷另一方面却毫无规则的意象之流的汹涌，当其与理性汇合时就称之为迷狂。在同一个不可能实现的意象上愁

肠百结，例如在丧失了一个不能使之复生的爱人时，从痛苦本身中去寻求安慰，这是抑郁狂。迷信常比之于癫狂，而迷狂常比之于狂想症。后面这种精神病态尽管叫做性格乖僻，往往也(说得温和些)称为过度兴奋。

发烧时的胡言乱语，或者是，有时候仅仅由于凝视一个发狂的人，而由强烈的想象力的交感作用所触发起来的那种癫痫病的狂暴发作(因此必须不让那些神经过敏的人把他们的好奇心延伸到这种患者的禁闭室那里去)，这些都只是暂时的，还不能看作是精神错乱。但人们称之为性情乖张(并非心灵病态，因为通常把这理解为内部感官的抑郁乖戾)的，多半是人的一种近乎癫狂的高傲自大，这种人无理要求别人在把自己和他相比较时应该感到自卑，而这却恰好与他本来的意图相违背(正如一个疯子的意图一样)，因为刺激他产生这种意图的正是由于他的自命不凡在一切可能的形式下受到破坏，遭到压制，而他的冒犯人的愚蠢只不过招来嘲笑。较轻微一些的是这样来表达一个人自己所怀有的某种怪念头(marotte)：一种本应当是人所共知的道理却在任何聪明人那里都得不到赏识，如他的预言才能，某些类似于苏格拉底的灵异的灵感，某些虽然无法解释但却应当是由经验所引起的影响作用，诸如同感，反感，特异反应(qualitates occultae 隐秘的气质)，它仿佛一只灶蟋蟀*在他头脑里唧唧吵闹而

---

* 德文“蟋蟀”兼有“怪念头”之意(Grille)。——译者注

别人却听不见。对健全知性界限偏离得最轻微的是**癖好**，这是对想象力的对象的爱好，知性只不过以此来作消遣游戏，却故意当作一种劳作来做，仿佛一种忙碌的悠闲一般。对于年老赋闲的有钱人来说，这种似乎回到无忧无虑的童年的心境不光是鼓动生命力不断保持活
204 跃，从而有益于健康，而且也是可爱的。即使它也引起嘲笑，但被嘲笑者也会好脾气地跟着笑起来。不过，即使在年轻人和事务繁忙的人那里，骑马蹓跶也用来消除疲劳。那些板起面孔训斥这种无害的小小愚行的聪明人，应当听听施泰恩*的批评："让每个人随心所欲地在城里街道上来回驰骋吧，**只要他不强迫你搭在后头**。"

B. 论认识能力中的心灵削弱

§46. 缺乏机智的人是头脑**迟缓**的(obtusum caput)。他可能在其他依赖于知性和理性的事情上有极好的头脑，只是不要指望他做诗，正如克拉菲乌斯**一样，他的老师已经想让他去学习抡大锤，因为他不能够做诗；但是一当他手里得到一本数学书，他就成为了一个伟大的数学家。所以，一个理解得**迟缓**的头脑还不是一个孱弱的头脑，同样，一个具有**灵活的**概念的头脑也并非总是一个透彻的头脑，常常倒是很肤浅的。

---

* 劳伦斯·施泰恩(1713—1768)，英国18世纪感伤主义小说家，下引这段话出自他的名著《商弟传》。——译者注

** 克拉菲乌斯(1537—1612)，数学家，曾参与教皇格利高里十三对历法的修改。——译者注

既无机智而又缺乏判断力，这是愚笨(stupiditas)，但有机智而缺乏判断力，这就成为傻气。在工作中表现出判断力的人是明智的，如果他同时还具有机智，那就是聪明的。那种一味地插科打诨、自作聪明、以这些特点之一来装腔作势的人，是一个令人讨厌的家伙。人们由于吃了亏而学乖了；但如果在这种学业中走得太远，甚至能通过使人家吃亏而让人家变得聪明，这就是聪明过头了。不知道并不是愚笨。一位科学院院士问："马是不是晚上也吃草?"某位女士在回答时反问道："一个这样博学的人怎会如此蠢笨?"反之，一个人哪怕只知道应当如何正确地提问(为了从自然界或从另一个人那里得到教益)，这就是知性健全的证明。

用知性只能把握不多的东西，这人是头脑简单的，但如果他没有歪曲地理解，那么他并不因此而是愚笨的。老实而愚笨(如有些人不恰当地形容波莫瑞地方的仆役那样)，这是一个带有极大贬意的错误断语。说它是错误的，是因为忠诚老实(出于原则而遵守职责)是实践的理 205
性。说它是带有极大贬意的，是因为它的前提是：任何人，只要他自己觉得精于此道，他就会骗人；而他之所以不骗人，只是因为他的无能。"他真笨，他不会卖国，他没有多大本事"，这句俗语泄露出一种敌视人类的原则：对于我们所了解的人，我们终归不能以他们的善良意志作为相信他们的条件，而只能以他们的无能作为条件。所以休谟说，大苏丹不把他的妃嫔托付给他的卫士

们的德行，而是托付给他们的无能(即阉割他们)。 在概念的范围上十分局限(眼光狭隘)，这还不至于构成愚笨，而要看这些概念的特征(即取决于原则)。 那些掘宝者、炼金术士和搞奖券交易的人之所以使自己空费时间，不能归于他们的愚笨，而要归于他们的丑恶意愿，即不通过自己相应的努力而靠他人来发财。 狡狯、滑头或狡猾(versutia astutia)是欺骗别人的灵巧。 问题在于：欺骗者是否一定就比容易上当的人更聪明，而后者是否就是笨蛋。 那些轻易信任(相信，托付信用)的直心快肠的人，的确往往被称为呆子，就因为他对爱恶作剧的人而言是一个容易上钩的猎物，尽管这称呼是很不公正的。 有这样的谚语：呆子进市场，生意人高兴。 我永远不再相信那欺骗过我一次的人，这是正确而聪明的，因为这人已败坏了自己的原则。 但是，由于某一个人欺骗过我，就不相信任何别的人，这就是愤世嫉俗了。 欺骗者才是真正的呆子。 但当他由于一个大骗局而突然明白了自己陷入到一种既不需要信任别人，又不再需要别人信任他的境地时，情况又会怎样呢？ 在这种情况下他的表面的品性固然会有所变化，但也只不过是不去嘲笑那受了骗的欺骗者，而去唾弃那走运的欺骗者而已，除此而外就不
206 会有进一步的改善了。[14]

§ 47. 精神涣散(distractio)是注意力从某些占统治地位的观念分散到另外一些完全不同的观念上去的走神(abstractio)状态。 如果这是故意的，这就叫做放松；但如

果是不由自主的，这就是对周围事物魂不守舍(absentia)。

有一种心灵的削弱在于，通过复制的想象力把很大的或是持续不断的注意力用来紧紧盯着一个观念，而不能稍稍偏离它，不能使想象力重新自由地运转起来。如 207
果这种毛病成为习惯性的并老是集中于同一个对象，就有可能导致癫狂。在社交场合注意力涣散是不礼貌的，常常也是惹人耻笑的。女人通常不受制于这种心绪，因为她们是必须和有学问的人打交道的。一个在餐桌旁侍候的侍者注意力分散，通常是心里有某种坏主意，不是他准备要干的，就是他正在期待它的后果的。

但是，譬如当神父将要举行机械背诵的讲道，要从脑子里摒除杂念的时候，使自己分散一下注意力，即让自己那不由自主地复制的想象力转移一下，这却是为了保护心灵的健康而做的必要工作，这有时也是有意识地来做的。对于同一个对象老是不断地思索似乎会留下一种回响［就像在跳舞时长时间演奏的同一个音乐对那跳舞的人周而复始地反复哼唱，或者像孩子们无休止地重复着他们那种 bon mot(妙语)，尤其当它听起来有节奏的时候］，这种回响可以说是使人心烦的，并且只有通过使注意力分散或转移到别的对象上，如阅读报纸，才能被排除。养精蓄锐(collectio animi)以便应付任何新的工作，这就是为了促进心灵的健全而恢复各种心力的平衡。在这方面，如同游戏一般充满着变化多端的题材的社交谈话是最有益的手段。但这种谈话必须不是违背意象的自

然亲和性从一个主题跳到另一个主题，否则社交就会在精神涣散的情况下解体，因为各种各样的事情相混淆而完全失去了交谈的统一性，于是心灵感觉得混乱不堪，为了摆脱这种交谈而需要重新分散注意力。

由此可见，对事务繁忙的人，心灵的养生之道包括这样一种(非同一般的)本领，即分散注意力以积蓄精力。但是，一个人集中自己的思想，也就是准备把它用在他所意欲的事情上，而在不合时宜的地方或是在与别人有诸如此类的事务关系时却有意沉湎于自己的思想，因而
208 把那种关系置于不顾，这样的人却不能称为**思想不集中**的人，而只能责备他心不在焉，当然这在社交中是有些不礼貌的。所以，使自己分散注意力，这是一种非同一般的本领，它毕竟并非每次都是思想不集中；思想不集中当它形成习惯时就给染上这种毛病的人以梦幻者的模样，并使他成为对社交无益的人，因为他在自己的自由游戏中盲目地跟随着不受理性规范的想象力。**阅读小说**除了引起一些别样的心灵变态之外，也导致使分散注意力习惯化的后果。因为，即使人物的性格描绘可以在现实的人那里找得到(尽管有些夸张)，即使这性格描绘给思想提供某种被当作是真实故事的**关系**，并且总要在某种方式下将它表现为**连贯的**，但同时，毕竟也允许心灵在阅读时随时偏离主题(即再插入另外一些虚构的情节)，而思维的进程就变得**破碎不全**，以至于人们让同一个对象的诸观念散漫地(sparsim)活动，而不是在知性的统一之下

结合(conjunctim)于心灵里。在讲台上和学院报告厅里讲演的教师，还有法庭上的起诉人和律师，如果他要在自由的(即席的)讲演中，必要时甚至在信口开河时也表现出镇定，他就必须表现出**三种**注意力：一是注意着眼于他**现在**所说的，将之清楚地表达出来；二是注意回顾他所**说过**的；三是估计他现在正**要说**的。因为，如果他忽视这三者中的任何一种注意力，也就是不注意把它们编排进这种秩序之中，那么他就使自己、使他的听众或读者的注意力分散，而一个本来很有头脑的人这时却无法否认自己是一个**糊涂**人。

§48. 即使一个本身是健全的(没有心灵削弱的)知性，也可能在它的运用方面伴有削弱，这种削弱要么使正常的**发育**成熟被不可避免地**延迟**，要么就甚至不得不在公共性质的事务上叫一个别人来做自己人格的**代表**。一个在其他方面是健全的人，(由于自然的或法律上的原因而)在公共事务上**没有能力**自己运用知性，就叫做**受监护**；如果这是因为年龄上的不成熟，就叫做**未成年** 209 (Minorennität)，但如果是基于为公共事务而建立的法律规定，那么就可以称为在**法律上**或在**公民性上**受监护。

儿童在自然性质上就是受监护的，他们的父母就是他们的自然监护人。任何年龄的**妇女**都被看作在公民性上是受监护的，丈夫就是她们的自然保护人。但如果她和丈夫分了家，那就是另外一个人［来保护她］。因为，当事情取决于说话时，虽然妇女按照其性别的本性，

哪怕在法庭上(当涉及所有权时)代表自己和她的丈夫，其辩才也是足够的，所以妇女从字面上完全可以被看作是过于老练的；但女人却很难由其性别而得到上战场的资格，同样也很难亲自为自己的权利辩护，以及自己去推动国家公共事务，而只能借助于某位代理人。在公共交涉方面这种法律上的受监护只是使她们在家庭福利方面更能干，因为这儿出现了弱者的权利。男性在其天性中已感到，尊重和保护这种权利是自己的职责。

不过，使自己受监护即使会降低身份，却是十分省心的，对于那些首脑们来说自然也是不坏的，他们将懂得利用广大群众这种俯首帖耳(因为群众本身不统一)，把不借助于别人来引导自己的知性这种危险渲染得很大，甚至说成是致命的。政府首脑们自称为国父，因为他们比他们的臣民更懂得如何能使臣民们幸福；但这个民族却由于有了自己的优秀分子而注定是永远受监护的。当亚当·斯密错误地认为那些首脑毫无例外都是最大的浪费者*时，在许多国家里已经颁布的(明智的!)反浪费法却给了他有力的驳斥。

僧侣严格地把俗人永久保持在受监护的状态中。人民在通往天国所能采取的道路上没有选择权也没有判断；要达到天国，人不需要自己的眼睛，已经有人来引导他。即使把圣经交到他手中，让他用自己的眼睛去看，他也会同时受
210 到他的引导者的告诫："除了你的眼睛在里面保险找得到的

* 见亚当·斯密：《国富论》第二卷，第三章。——译者注

东西之外，不要去找任何别的东西。”让人们受到另一个人的机械操纵的控制，这永远是叫人遵纪守法的最可靠的手段。

做学问的人在整理家务方面通常喜欢让受自己监护的妻子去料理。当一位仆人喊叫着有间房子失火了时，一位埋头于书斋的学者回答：“您知道，这样的事归我太太管。”最后，一个败家子所已经争得的成年地位甚至也可能以国家的名义被拉回到在公民性上受监护的地位，因为他在法律上进入成年人之列以后，在自己财产的管理谋划方面表现出知性的软弱，使他显得像一个孩子或一个白痴。但这种判断已超出人类学的领域之外了。

§ 49. 头脑简单(hebes)类似于一把没有锻炼好的刀斧，对这种人是教不会什么事情的，他在学习上是无能的。只精于模仿的人叫做蠢材，反之，那自己能创作一件精神产品或艺术产品的人则是一个有头脑的人。与此完全不同的是单纯(与做作相反)，人们常说：“大巧成自然”，而这是后来才获得的一种用节省的手段直截了当地达到同样目的的能力。具有这种才能的人(智慧的人)完全不因其单纯而成为简单的。

笨伯主要是指那种不能被任用来干事情的人，因为他不具有判断力。

傻瓜是那种为了无价值的目的而牺牲有价值的目的的人，例如为了家庭之外的显赫而牺牲家庭的福祉的人。愚蠢的侮辱人的叫法就是呆气。人们可以说一个

人愚蠢而并不侮辱他，他自己甚至也可以承认这一点；但是(按照蒲伯* 的意见)被当作恶作剧的笑柄而呼作呆子，则是任何人都不能忍受的。[15] 傲慢是一种呆气，因为首先，强求人家在把他与我相比较时要把他自己看得
211 卑微，这是很愚蠢的，这样一来人家就会总是和我捣乱，来破坏我的意图。这只不过是让人取笑而已。但在这种强求中还包含着侮辱，而侮辱则必然产生仇恨。用呆鹅一词来称呼娘儿们，这并没有严厉的含义，因为一个男人不相信他会被娘儿们虚荣的狂妄所侮辱。于是，呆气看来就只是与一个男人的傲慢的概念相联系。如果我们把一个自己伤害自己(暂时地或永久地)的人称为呆子，因而在这种鄙视中掺入了仇恨，虽然他并没有侮辱我们，那么，我们必然是把这种鄙视看作是针对着对一般人类、因而是对另外一个人的侮辱。一个正好违背自己的正当利益而行动的人，即使他只是损害着自己，有时也被称为呆子。伏尔泰的父亲阿鲁埃曾对一个向他祝贺他声名卓著的儿子的人说："我的两个儿子都是呆子，一个是散文的呆子，另一个是诗中的呆子。"(一个参加了冉森教派并遭到迫害，另一个由于他的讽刺诗而不得不受巴士底狱之苦**。)一般说来，万一要按比较理性的方式行动，傻瓜是把更大的价值放在事物上，而呆子却将

* 亚历山大·蒲伯(1688—1744)，英国古典主义诗人。——译者注

** 启蒙哲学家伏尔泰曾因攻击封建贵族的言论两次被关进巴士底狱。——译者注

它放在自身中。

给一个人以花花公子或愚妄之徒的头衔，也是要把他们的不聪明概括为呆气。花花公子是年轻的呆子，愚妄之徒是年老的呆子。两者都受到无赖和恶棍的诱骗，只是前者还令人同情，后者却引来辛辣的嘲笑，一位机智的德国哲学家和诗人*曾用这样一个例子说明 fat(花花公子)和 sot(酒鬼或愚妄之徒)［在 fou(荒唐鬼)这个共名之下］这两个称号："前者，"他说，"是一个到巴黎去的年轻德国人；后者是同一个德国人，他刚从巴黎回来。"

*　　　　*　　　　*

那种心灵的完全衰弱称之为白痴，不是连生命力的动物式的运用都嫌不够(像瓦莱州**的克汀病人一样)，就 212
是刚好只能机械地模仿动物都能做到的外部动作(锯、挖等等)。它不能叫做真正的灵魂疾病，不如叫做没有灵魂。

C. 论心灵的病态

§50. 最高的分类，像我们在前面指出过的，是划分为忧郁症(疑病症)和精神失常(躁狂症)，前者是由类比于在静夜中留神倾听一只灶马子(家蟋蟀)的唧唧叫声而得名的***，这种叫声扰乱了睡眠所需要的心灵平静。疑病症

* 据一些人考证，当是指与康德同时代的克斯特纳(Kästner)。——译者注

** 在瑞士境内。——译者注

*** "忧郁症"(Grillenkrankheit)本意为"蟋蟀病"。——译者注

患者的毛病就在于，某些内部身体感觉不仅没有揭示出一种真实存在的肉体疾病，反而更让人为这种疾病担忧，而在人类的特征中，其本性(动物所不具有的)则是通过对某种局部印象的注意来增强对这印象的感觉，并维持着它。在这里却相反，这是一种要么故意的、要么由另外一些分散精力的活动所造成的出神状态，它减弱着那些印象，并在它形成习惯的时候完全失掉那些印象。[16] 作为忧郁症的疑病症便在这种方式下成为想象身体有病的原因，病人意识到这些疾病是想象，但却不能克制自己，而时时刻刻要把它们当作真实的事情，或相反，不能克制自己不从一个真实的身体不适里(如饭后因进食过多而引起的饱胀感)想象出各种值得疑虑的外部遭遇和工作上的担忧；而只要在完全消化以后，胀闷感一经停止，这些想象就立刻消失了。疑病症患者是忧郁型的幻听者(幻想者)，他固执地抓住自己的想象不放，无休
213 止地纠缠着医生，让他为自己操心，甚至把自己当作一个孩子来哄(用面包屑做成的小丸代替药片)；而那种总是小病不断却从来不会病倒的患者当他去查阅医书时，他就完全不能忍受了，他会相信一切在书中读到的疾病都在他身上感觉到了。可以作为这种妄想症的标志的是：高兴异常，妙趣横生，开怀大笑，在这些状态中病人常常觉得忘乎所以，以至于他的脾气总是变化无常。以幼稚可笑的方式想到死所引起的恐惧助长着这种病态。但要是一个人不以男子汉的气概将死的思想置于

脑后，他一辈子也不会真正快乐。

属于心灵的精神失常方面的则有情绪的突然变换(raptus 谵妄症)，即出人意料地从一个主题跳到另一个完全不同的、没有人想得到的主题上去。有时候这发生在它所预示的精神失常之前，但脑子常常已被颠倒成这样，以致这种毫无规律性的侵袭对他却成为了规律。自杀往往只是某种谵妄症的后果，因为，由于强烈的激情而割断自己喉管的人，马上又会忍住激动让人家把它重新缝上。

忧郁(melancholia)也可能仅仅是对不幸的妄想，这种不幸是忧伤的(易于伤感的)自我折磨者给自己捏造出来的。这本身虽然还不是精神失常，但却很可能导致那种结果。此外，一个错误的但却是经常遇见的说法是把一个数学家称为忧郁的(如豪森教授*)，而人们的意思只不过是指深思的。

§ 51. 醒着的人在发烧的状态中说胡话(delirium)是一种需要医疗监护的身体病态，只有当医生并未在他身上发现那种［发烧的］病状时，他说胡话才是疯狂，在这里失常一词只不过是一种温和的说法而已。所以，如果一个人故意惹出了一件灾祸，而这时的问题只在于他是否要为此承担责任，承担何种责任，因而必须首先断定当时他的神经是否正常，那么法庭不能把他提交给医学

* 豪森(1693—1745)，莱比锡大学数学教授。——译者注

界，而要提交给哲学界才是(如果法庭不能判断的话)。因为，被告在作案时是否处于正常的知性能力和判断能
214 力的掌握之中，这完全是个心理上的问题，并且，即使灵魂器官的肉体毛病有时或许会导致不正常地违反(寓于每个人心中的)义务法则，但医生和生理学家们却完全不能进一步在人身上找到这种深藏的机制，可以用来解释对这样一件暴行的一闪念，或是(不通过身体解剖而)预见到这一闪念。并且，当事情关系到作案者当时的心灵状态是精神错乱、还是通过健全知性作决定这个问题时，法医学(medicina forensis)就干犯了一件陌生的事务，法官对此是一窍不通，至少必须将它作为不属于法庭范围的事而交付给另外一门专业。[17]

§ 52. 对无药可治的本质上的［精神］紊乱作一个系统的分类是很难的，在这方面的研究也很少能有什么收获。因为，由于主体的力量并没有参入进来(像在身体疾病那里或许会有的情况一样)，而那个目的又只有通过使用自己的知性才可能达到，所以在这种意图上一切治疗方法都必然归于失败。不过，人类学在这里虽然只能是间接实用的，即只提供一些大概的东西，它却至少要求试着去为人类这种最深藏的但却发源于本性之中的耻辱，作出某种一般的概括。人们一般可以把精神错乱划分为**骚乱的**、**有条理的**、片断的和**系统的**。

(1) **夸大狂**(amentia)，就是没有能力将其观念置于某种关系之中，这种关系哪怕只是要使经验成为可能都是必不

可少的。疯人院中的女人由于这种病，绝大多数都陷入到喋喋不休的胡言乱语中去，也就是说，她们所说的话从 215
她们生动的想象力中横生如此之多的枝节，没有人懂得她们本来想说什么了。这第一种精神错乱是骚乱的。

(2) 癫狂(dementia)是这样一种精神失常，在这里，这个疯子所讲述的一切虽然是合乎对某种可能的经验进行思考的形式法则的，但通过构想的想象力，那些自造的观念却被当作了知觉。其中包括那些以为在自己周围各个方向都有敌人的人，他们把别人的一切表情、话语和本来是无关紧要的举动都看作是针对自己设的圈套。这种人由于他们不幸的妄想，往往把人家无心做的事如此敏感地理解为含有影射自己的意思，要是这些根据都是真实的话，人们也许就不能不对他们的知性抱极大的尊敬了。我还从来没有看见过哪怕一个这种病人被治好过(因为这是一种驾着理性狂奔的特殊素质)。然而他们毕竟不能算作疯人院的呆子，因为他们只是为自己担心，他们的自以为得计只是为了自己的生存，并不对别人造成危险，因而不需要为安全起见把他们关起来。这第二种精神错乱是有条理的。

(3) 狂想症(insania)是被扰乱了的判断力，它使心灵受到类比的阻滞，这种类比使相近事物的概念混淆起来，因而把想象力冒充为某种与知性相类似的、联结着截然不同的事物并在普遍性中包含着这些事物观念的活动。这种类型的患者的灵魂大都是十分惬意的，他们构想得

荒唐无稽，而且把他们认为是相互协调的那些概念的夸大了的亲和性当作值得夸耀的财富。这种类型的癫狂者是治不好的，因为他像诗人那样完全是创造性的，并且用多种多样性来消遣。这第三种精神错乱虽然有条理，但仅仅是**片断的**。

(4) **痴迷**(vesania)是被扰乱了的**理性**的疾病。这种病态的灵魂超越于一切经验的引导，去捕捉那些可以完全摆脱经验准绳的原则，妄想用概念去把握那非概念的东
216 西。发明求圆面积的方法，发明永动机，揭示自然界的超感性的力量，以及用概念去把握三位一体的秘密，这些都是他们所一味追求的。他们在一切患者中是最为安静的。由于自我封闭的思辨，他们离狂暴最远。这是因为，他们带着充分的自满自足对一切研究中的困难掉头不顾。这第四种精神错乱的类型可称为**系统的**。

在精神失常的最后一种类型那里，不单有在理性的运用规则上的扰乱和偏离，而且也有**积极的非理性**，也就是**另外**一种规则，一种可说是将灵魂置于其中、使灵魂由此去观看一切别的对象的完全不同的立场。从这种立场出发，那(动物性的)**生命**的统一性所要求的**共同感觉**(Sensorio communi)会感到自己被置于某种远离这统一性的位置上(**精神错乱**一词就是这样来的*)，好比从鸟瞰的角度来描绘一处多山的风景，关于这个地区所得出的判断就完全不同于从平

* 德文 Verrückung(精神错乱)是由动词 verrücken(移位)变来的。——译者注

地上观察所得出的。尽管心灵并没有在另一个位置上来感觉或观察(因为心灵不能够按照它在空间中的位置来知觉到自身而不犯自相矛盾的错误，否则的话，它就会把自己作为其外感官的对象来直观，而同时它本身又只能够是内感官的对象)，但从这里我们可以对所谓精神错乱得到最好的理解。然而值得惊奇的是，这些错乱心灵的力量却编排在一个系统中，而且大自然甚至也努力把这些力量的结合原则放入非理性中去，以便使思维能力即使不是客观地停留于对于事物的真知识上，也仍然在动物性生命的使命上有纯主观方面的事情可干。

与此相反，运用物理的手段在某种接近于精神错乱、而又是故意置身其中的状态中来观察自己，以便通过这种观察更好地了解那不由自主的状态，这种试验充分显示出探讨现象的原因的理性。但是用心灵做实验，并使它在某种程度上患病来对它进行观察，通过可能会从中发现的那些现象来研究心灵的本质，这是很危险的。赫尔蒙特*正是这样，他想服用一定剂量的那倍尔(一种毒根)之后获得一种感觉，似乎他是**在胃里进行思维的**。另一位医生曾逐渐增大服用樟脑的剂量，一 217
直到他觉得街上的一切事物都好像处于巨大的骚乱之中。更多的人长期用鸦片在自己身上做实验，如果他

* 范·赫尔蒙特(1577？—1644?)，比利时化学家、医生，由炼金术过渡到近代化学的代表人物。——译者注

们听任这种刺激思维的辅助剂扩展其用途的话，这就会弄到心灵削弱的地步。一种人为的癫狂很容易变成一种真正的癫狂。

精神涣散的说明

§ 53. 随着遗传因子的发育，精神错乱的因子也发育起来，而这种精神错乱的因子后来也成为遗传性的。这在婚姻家庭方面是很危险的，哪怕在这些家庭里只出现过一个这样的成员。因为，即使说一对夫妇还是有这么多孩子由于全都继承了(例如说)他们的父亲、祖父或曾祖父，而不曾受到这种恶劣的遗传因素的影响，然而只要母亲在自己的家族里有过一个疯孩子(尽管她本人并未罹患这种病症)，那么在这种婚姻中就会有一次出现这样一个孩子，他属于母亲家族的血统(人们甚至可以由外貌的相似而发现这一点)，具有遗传得来的精神失常。

人们常常想知道导致这种病症的偶然原因，以至于会把这种病想象成沾染上的，而不认为是遗传来的。这就好像患者自己对此也有责任一样。“他由于爱情而发了狂”，人们这样说一个人，而说另一个人是：“他由于自负而疯了”；对第三个人甚至会说：“他读书读痴了”。迷恋一位有地位的人物，而他又把这种结合的非分之想看作极大的呆气，这样一种迷恋并非狂乱的原因，而是它的结果；至于自负，那么强求另外一个无关紧要的人在自己面前俯首帖耳，并把对他自吹自擂当作体面，这是以某种狂乱为前提的，没有这种狂乱他不会

采取这样一种态度。

但是，谈到书痴[18]，那么以此来警告年轻人似无必 218
要。年轻人在这方面所需要的与其说是约束，不如说是鼓励。在这一点上哪怕是最热烈、最持久的追求，固然可以使心灵疲惫，甚至使人抱怨科学，但如果心灵并非在此之前已经是乖戾的，因而对那些超出人类健全知性的神秘主义的书和启示发生兴趣的话，它却不会使心灵变态。还有一种嗜好也是超出健全知性的，这就是完全沉浸于那些保存着某种神圣庄严的仪式的书中，仅仅着眼于它的词句，并不去管其中的道德含义。有一位作家对这种人想出了这样一句话："他有字眼上的狂热。"

在一般性的狂乱(delirium generale)和附着在某个一定对象上的狂乱(delirium circa obiectum)之间是否有区别，我对此抱有怀疑。非理性(某种积极的东西，而不是仅仅缺乏理性)是能像理性一样好地使对象与之相适合的一种单纯形式，所以两者都被提到一般性的东西上来了。但是当疯狂状态爆发时(这通常是突发的)，那首先向心灵投射过来的东西(即后来被用来胡扯的那些偶然撞入的感性材料)后来就会优先使疯子变得迷醉，因为它们由于印象的新鲜而比其他跟随而来的东西更坚牢地附着于他心中。

人们也这样谈到那些头脑不太正常的人："他通过了赤道"，似乎一个人第一次跨越热带地区的中线会有丧失知性的危险一样。但这只是一种误解。在这里想表明的仅仅是：想不费吹灰之力到印度去作一趟旅行就

一下子捞到金子的那种愚妄之徒，在制定计划时就已经是呆子了；但当这个计划付于实行时，这年轻人的狂乱就增长了；而在他归来时，哪怕他获得了好运气，他的狂劲也显示出臻于完善的程度了。

一个出声地**自言自语**的人，一个被人撞见独自在房间里**手舞足蹈**的人，仅此即已落下了头脑不健全的嫌
219 疑。而如果他以为自己受到了灵感的恩赐和光顾，并相信自己在与更高的存在交谈和来往，这种嫌疑就更多了。但是，如果他虽然承认别的圣人或许有能力作这种超感性的直观，但却并不妄想自己会被选中来担任这种角色，甚至连想充当这种角色也不承认，因而也不装出这种模样，那就不会有这种嫌疑。

疯狂的唯一的一般标志是丧失了**共通感**(sensus communis)，以及与之相应地产生出**逻辑上的偏执**(sensus privatus 私自感)。例如一个人大白天在他桌上看见一团燃烧的火光，而站在他旁边的另一个人却没有看见，或是听见一个别人听不见的声音。因为，我们一般判断的主观上必要的正确性标准、因而也是我们知性的健全性的标准在于：我们甚至是通过**别人的知性**来坚持自己的知性的，而不用自己的知性把自己**孤立**起来，也不用自己个人的观念去作出似乎**大家**都能接受的判断。因此，查禁那些只不过发表了理论意见的书籍(尤其是当它们一点也不影响合法的行为举动时)，这是对人类的侮辱。因为这一来甚至就使我们失去了校正**自己**思想的手段，这种手段虽

然不是唯一的，但却是最大最有用的，它产生于我们公开发表自己的思想、看看它是否也与别人的知性相符合的时候。没有这种手段，就很容易把一种只是主观的东西(如习惯或嗜好)看作是客观的，而其中又恰好有人们称之为欺骗性的假象，或者不如说，人们在其中被诱使着在某种规则的运用中自我欺骗。一个完全不把这一标准放在心上，而是在心里认为私人感觉不依靠、甚至违反共同感觉就已经有效力的人，就陷入了这样一种思维游戏，在这里他不是在一个与别人所共有的世界中，而是(像梦中一样)在一个他自己独有的世界中来观察、行动和作判断的。有时候一个思想一贯很清晰的人不想把他的外部知觉与共同感的原则相协调，而坚持他自己的感觉，但这毕竟只能归于他想用来把他的外部知觉传达给别人的那种表达方式。比如那位才气横溢的《大洋国》的作者哈林顿*就有过这种怪念头，似乎他的体气(effluvia)像许多苍蝇一样从他的皮肤上弹落下来。但这也许是在一个过多地含有这种体气元素的身体上所发生的放电作用，人们平 220
时对此可能也有所经验，而哈林顿本来大概也只想用这种弹落的东西来比喻他的感觉，并非指看见了这些苍蝇。

伴有**狂怒**(rabies)，即伴有使人对一切外来印象都失去感受性的激怒(针对一个真实的或虚构的对象)的精神错

---

* 哈林顿(1611—1677)，英国作家，《大洋国》是一本国家理论著作。下文中那些怪念头是他有一次服用过量的愈创木浸出液后产生的。——译者注

乱，只是精神失常的一种活动方式，它看起来往往比它的后果更怕人。正如一场暴病的突然发作一样，它不仅不是植根于心灵之中，反而是由物质原因所引起的，常常能由医生的一剂药而得到平息。

在认识能力中的各种禀赋

§ 54. 人们把禀赋(天赋)理解为认识能力的这样一种优点，它不靠教导，而全凭主体的自然素质，这些素质包括创制性的机智(ingenium strictius s. materialiter dictum*)，精敏和思想的独创性(天才)。

机智要么是比较性的(ingenium comparans),要么是玄想的(ingenium argutans)。机智把那些按照想象力的法则(联想法则)常常相距甚远的异质观念联结(同化)起来，它是知性(作为对普遍东西的认识能力)在把诸对象归类时所具有的一种特殊的类比能力。因此它需要判断力，以便把特殊规定在一般之下，把思维能力运用到认识中去。要成为机智的(在口头上或文字上)，通过机械的学习和学习中的强制是掌握不了的，这只是一种特殊禀赋，一种在纷至沓来的思想信息里感到无拘无束的性情(veniam damus petimusque vicissim**)；它属于一般知性的一种很难解释的特点，仿佛是知性的优雅一样，而与判

* 拉丁文，意为："在较严格意义或其本来含义上的机智。"——译者注

** 康德引用的贺拉斯《诗艺》中的句子，意为：[我们诗人要求有这种权利]，"同时也给予别人这种权利"。参见中译本《诗艺》，人民文学出版社 1982 年版，第 137 页。——译者注

断力的严谨(iudicium discretivum)形成对比，后者是运用一般性的东西于特殊之上，(用类概念把握个别事物的概念)，并把同化能力以及同化的倾向都一概加以限制。

比较的机智和玄想的机智之间的特殊差别 221

A. 论创制性的机智

§55. 从不同种类的事物中找出类似性，这是使人快适、喜悦和高兴的，比如像机智所做的那样为知性提供材料，使它的概念成为普遍性的。反之，判断力限制着概念，与其说是扩展着概念不如说是致力于校正概念，它虽然被人们大加赞扬和推崇，但却是严肃的、严谨的，在思想的自由方面是有局限的，而正因此又是不受欢迎的。比较性的机智其行为举动多半是游戏，但在判断力则多半是事务；前者近似于少年人的花朵，后者近似于老年人的硕果。那种在更高程度上把两者结合于一个精神产品里的人是睿智的(perspicax)。

机智捕捉的是闪念，判断力追求的是理解。审慎是市长的美德(根据立法发布保卫城防的最高命令并治理城市)。反之，大胆地(hardi)蔑视并排除判断力的犹疑不决，这却被《自然体系》的伟大作者布封*的国人们算作他的一件功劳，尽管这作为一种冒失看上去是那么放肆(和轻薄)。机智更像是调味汁，判断力则好比食物。在谐语

* 布封(1707—1788)，法国作家，博物学家。——译者注

(bons mots)上争强斗胜，但却使机智备受折磨，像修道院长特鲁布列特*层出不穷地编派出来的那样，这就使思想变得浅薄，或者使思想深刻的人感到作呕。在时髦中，就是说在一些使人快适的行为规则中，机智是富有创造性的。这些规则只因其新奇才使人欢喜，而且必须在它们变成习惯之前就被另外一些同样是转瞬即逝的形式所取代。

把机智用在文字游戏上是乏味的；但判断力的空洞的冥想(钻牛角尖)也是迂腐的。诙谐的机智是这样一种机智，它从流行的看法里头揭示出悖理，这时(狡猾的)促狭
222 鬼却从天真无邪的口气后面窥视着，要把某人(或连同他的意见)变成笑柄，其办法是用表面上的赞词来抬高并不值得称赞的东西(揶揄)。例如斯威夫特的《诗中的拍马术》，或巴特勒**的《哈迪布拉斯》。这是用对比使渺小的东西更为渺小的机智，它通过对意料之外的事情的惊奇而使人兴奋。但这毕竟总还只是一种游戏或轻松的机智(如伏尔泰的机智)。相反，那种表达出真实而重要的原则的机智(如杨格***在他的讽刺作品中所表现的)，则可以称为沉重的机智，因为它是一件正经事，它比逗笑取乐要引起更多赞赏。

谚语(proverbium)不是谐语(bon mot)，它是一种共同形成起来的套话，表达着某种通过模仿而传播开来的思想，固然在第一个人嘴里它可能曾经是一句谐语。所以

---

* 特鲁布列特(Trublet，1697—1770)，神学家，著有《文学与道德论文集》。——译者注

** 巴特勒(1612—1680)，英国讽刺诗人。——译者注

*** 杨格(1683—1765)，英国感伤主义诗人。——译者注

用谚语说话，这是一种鄙俗的语言，它在与较文雅的人士交往时显得根本缺乏机智。

虽然深刻性不是机智的事情，可是当机智能够通过它用来寄托思想的形象而成为理性的载体或外壳，并成为理性在道德—实践理念上的运用时，就可以设想一种(与浅薄的机智不同的)深刻的机智。在《瓦勒传》中，这样一句名言被当作撒缪尔·约翰逊*关于女人的许多名言之一来引用，据说这是令人赞叹的："毫无疑问，他称赞过许多他会羞于与之结婚的女人，而娶了一位他也许羞于称赞的女人。"在这里，这种对偶的游戏正是全部值得赞叹的地方，理性从中毫无所获。然而当事情取决于那些在理性上是有争执的问题时，他的朋友波斯维尔**就无法从他那里套出那一直被刻意追求、至少还显得机智的隐语了。反之，只要他谈及那些在宗教问题和某个政府的法律问题上的怀疑论者，甚至仅仅谈及一般人类自由，那么天生的和由谄媚者们的骄纵所培植起来的独断专横就使他变得粗野无礼，他的崇拜者们则喜欢把这称为粗 223
鲁。[19]然而这种粗鲁却证明他完全没有能力在自己的思想里把机智和深刻性结合起来。甚至那些有影响的人物，也不赞成他的朋友们提议他为议会的一名特别合适的议员，虽然他们重视他的禀赋。因为机智可以捕捉一句话的词汇，却还并不因此就能唤起和激发那在重要事务中促进着理解的理性理念。谦虚从对自己能力满怀信心

---

* 撒缪尔·约翰逊(1709—1784)，英国作家，著有《诗人传》等。——译者注

** 詹姆士·波斯维尔(1740—1795)，英国作家，与约翰逊同属"文学俱乐部"成员。——译者注

的人心灵中自然而然地产生出来。不相信自己的禀赋，对自己不能独立地作出判定，却还要参考别人的判断(也许是暗地里)，这是约翰逊从来也没有自觉到的一种特点。

B. 论精敏或做调查的天赋

§ 56. 要**发现**某种隐藏在我们自身或是别处的东西，在很多情况下需要一种知道应如何正确地寻找苗头的特殊禀赋，一种**预先判断**(iudicii praevii 预断)出在何处大概有可能找到真理的天赋，即探寻出事物的踪迹，利用最小的亲和性契机来发现或发明所要寻求的东西这种天赋。在这上头，学习得来的逻辑什么也没有教给我们。然而维鲁纳的培根在他关于方法的工具论*中，提供了一个如何能通过实验来揭示自然事物的隐藏性质的光辉榜样。不过，就连这个榜样，也还不足以按照确定的规则提出应当如何去成功地尝试的教导，因为在这里，人们总是不得不首先以某件事为前提(从一个假设开始)，必须由此出发。这必须根据一些指示出确定结果的原则而进行，而这又正好决定着人们应当如何来探察出这些结果。因为盲目地抱着侥幸去冒险，想在一块石头上绊一
224 跤就找到一个矿床，同时还发现一条矿脉，这对于做调查来说总归是一个拙劣的指示。不过，有这样一些有才能的人，他们不通过学习，仿佛是手持探矿仪去探寻知识宝库的踪迹。这一点，他们怎么也无法教给别人，而

---

* 指弗·培根的《新工具》。——译者注

只能做给别人看，因为这是一种天赋。

C. 论认识能力的独创性或天才

§ 57. 发明某件事是与发现某件事大不一样的。人们所发现的事是被看作从前已经存在着，只是还没有被人知晓的，例如在哥伦布之前就有美洲了。但发明出来的东西，例如火药，则是在发明者[20] 制造出来之前还完全不可能被知晓的。这两者都可以成为一项功劳。但人们也可以碰上某种根本没有去寻找的东西(如炼金术士发现了磷)*，这甚至完全不是什么功劳。于是发明的才能就叫做天才。不过人们总是只把这一称号给予一位艺术家，也就是一位懂得制造出某种东西的人，而不给仅仅是了解和知道许多事情的人；此外，也不给予一个只会模仿的艺术家，而给予一个首创性地生产出他的作品的艺术家；最后，也只给予一个使他的作品成为典范式的、值得人家模仿的榜样(exemplar)的艺术家。所以一个人的天才就是"才能的典范式的独创性"**(就艺术作品的这种或那种形式而言)。但人们也把一个对此具有禀赋的人物称为天才，这样一来，这个词不光用来指一个人的自然天赋，也用来指这个人本身。在许多领域里都成为天才，这就是一个博大的天才(如列奥纳多 · 达 · 芬奇)。

属于天才本身的领域是想象力，因为它是创造性的， 225

---

* 指的是炼金术士勃兰特于 1669 年偶然从尿中发现磷的事。——译者注

** 语出康德的《判断力批判》§ 49。——译者注

并且比别的能力更少受到规则的强制，却正因此而更有独创力。机械性的教学固然由于每时每刻都强迫学生去模仿，它对于一个天才的萌发、也就是对于他的独创性是不利的，但每种艺术都需要一定的机械性的基本规则，需要使作品与配置给它的那个理念相适合，亦即需要在表现那被视为对象的东西时有真实性。这就是必须通过严格训练才能学到的了，当然也是模仿的结果。但如果让想象力连这样一种强制也摆脱掉，让独特的才能甚至违反自然地、毫无规则地乱撞和东游西荡，那么这也许可以看作原始的狂乱，但决不是典范式的，因而也不能被说成是天才。

精神是人心中灌注生气的原则。在法语中，精神和机智是同一个名称，即 Esprit，在德语中却不同。人们说，一篇讲演，一篇文章，一位社交女士等等是漂亮的，但却没有精神。包含多少机智在这里并不相干，因为人们也可能由于机智的作用并没有留下什么持久的东西，而对它产生反感。所有一切人和事，不管它们被怎样称呼，如果要称为富有精神的话，都必须引起某种兴趣，而且要借助于理念。因为这样就把想象力发动起来，为那些与此类似的概念展现出一个广大的活动空间。如果假定我们用德语独创的精神来表达法语的 génie［天才］一词，因为我们的民族使自己相信，法国人在他们的语言中有一个词表达这个意思，而我们的语言里却没有类似的词，反而不得不从他们那里借来，那么，他们自己这个词却是从拉丁语(genius)借过来的，这个词除了独创的精

神外并无其他意思。

但是，才能的典范式的独创性用这样一个神秘的名字来称呼*，其原因在于具有这种才能的人自己不能把这种才能的爆发解释明白，甚至在他掌握着一门通过学习本来是掌握不了的艺术时，他也不能理解他自己。因为，(对产生一个结果的原因的)不可理解性，是精神(一个与生俱来地赋有才华的 genius)的一个附属概念，人仿佛只是紧随着精神的灵感。但同时各种心灵能力却必须 226
借助于想象力而得到协调的运动，否则它们就不会是有生机的，而会互相干扰。而这必须通过主体的自然本性产生出来，所以人们也可以把天才称为这样的才能："通过它自然给艺术提供规则"。**

§ 58. 全体伟大的天才是否对世界有过突出的贡献，因为毕竟往往是他们选定了新的道路，展示了新的前景；或者，那些头脑刻板的人，就算他们没有开辟一个时代，他们以其日常的、借助于经验的拐杖缓慢前行的知性，是否就没有对艺术和科学的成长作出过极大的贡献(在这里，他们之中虽然没有人引起惊叹，但也没有造成混乱)——这里且存而不论。但也有这样一种天才，被称之为才子(称为才猿更好些)的，也打着那种幌子混入进来，他们从得天独厚的头脑里说出非同寻常的话语，把

---

* "天才"(Genie)一词又有"守护神"之意。——译者注

** 语出《判断力批判》§ 46。——译者注

费力的学习和研究宣布为低能的表现，吹嘘自己一下子就逮住了一切科学的精神，使之以浓缩和有力的方式展示出来。这种人正如江湖术士和市场小贩一样，对于科学和道德的教养的进步是极其有害的，尽管他们在宗教、国家制度和道德方面以断然的口气把那些行家和当权者从智慧的高位上贬斥下来，懂得这样来掩盖自己精神的贫乏。这怎么能不引起人们的嘲笑、使人们继续耐心地走自己努力不懈、按部就班的光明之路，而把那些魔术骗子们置于不顾呢?

§ 59. 天才根据其所产生的民族或地域的特征，似乎也在自身中具有各种不同的原始萌芽，以及这萌芽的各种不同的发展道路。它在德国人那里多半生发于**根部**，在意大利人那里萌动于**种子**里，在法国人那里产生自**花朵**，对于英国人则是出现在**果实**里。

还有一种**普遍性**的头脑(它把握各种各样的知识)，与创造性的天才是迥然不同的。这种人可以在能够学习的那些事情上成为天才，在一切知识领域中至今所产生过的历史知识他都具有(**博学者**)。例如尤里乌斯 · 凯撒 · 斯卡里吉尔。创造性的天才则是这样一种人，与其说他具有精神的**广博性**，不如说他在自己所从事的事情上有完全开创一个时代的重大意义(如牛顿和莱布尼兹)。有条有理地洞察到一切知识的关系以及它们如何相互依赖的**建构性**的头脑，只是一个第二流的天才，但却不是通
227 常所说的天才。也有一种**巨人式**的博学，只不过这往往

是一种独眼巨人，它缺少一只眼睛，即真正哲学的眼睛，这种眼睛可以把百驼负载的浩瀚的历史知识通过理性而合乎目的地利用起来。

单纯的自然主义思想者(éléves ole la nature, Autodidacti 自然的学生，自学者)在有些时候也可以被看作天才，因为他们所知道的东西是他们自己思考出来的，虽然他们本来从别人那里也学得到，并且，他们在那些本身并不属于天才的事业中却成为了天才，如在机械工艺方面，在瑞士有些人是这种工艺中的发明家。但一个早慧的神童(ingenium praecox)，如早夭的路白克·海奈克或哈勒·巴拉替尔，却是大自然对其规则的偏离，是自然标本室中的珍品。他们超常的早熟固然让人惊叹，但也往往使那些提携他们的人最终感到懊悔。

* * *

认识能力的一切运用，哪怕是要在理论知识里使自己得到提高，终究也是需要理性来提供规则的，认识能力只有根据这种规则才能提高起来。因此，可以把理性对认识能力所提出的要求归结为三个问题，它们是按照认识能力的三个方面而提出来的：

我想要什么？(知性问道)[21]

决定性的是什么？(判断力问道)

它导向什么？(理性问道)

各人在回答所有这三个问题的能力上是大不相同

的。 第一个问题只要求有一个清楚地了解自己的头脑，而这种才能在受到一些文化教养的人那里是相当普遍的，尤其是当人们注意到这方面的时候。 而能准确地回答第二个问题的人则罕见得多，因为这里显露出各种各
228 样先入为主的概念规定和对问题的表面的解决，什么是那唯一与这个问题正相适合的解决呢(例如在过程中，或在开始某个行动计划去达到同一个目的时)? 这里有一种在特定情况下恰好选择出合适的东西的才能(iudicium discretivum 明断)，这种才能是很令人向往的，但也是很稀有的。 如果一个律师引用**大量**论据来证明他的观点，这就给法官的断案带来了很大的困难，因为他只有自己来回摸索；但如果他理解到这律师想要什么，并据此抓住什么是决定性的这样一个关键(因为这是唯一的一点)，那么事情就很快地被确定下来，而理性的判决也就自然得出来了。

知性积极地排除着无知的黑暗，判断力则消极地防备着错误，这错误是由对象显现于其中的昏沉暮色所带来的。 理性堵塞住错误(偏见)的根源，同时以原则的普遍性为知性担保。 书本教学虽然增加知识，但在没有理性加入的地方，也就不扩展概念和理解。 但理性还与**玄想**、即与那种没有理性法则而仅仅是用理性来做试验的游戏不一样。 如果问我是否应相信鬼魂，那么我可以对这个问题的种种可能性进行**玄想**；但**理性**则不允许撇开按照经验法则解释现象这一原则而**迷信地**承认这现象的

可能性。

在人们考察同一些对象时，正如他们相互考察时一样，大自然通过人们头脑的巨大差别性，通过他们的相互摩擦和既相联结又相分离，在无限多种多样的观察者和思考者的舞台上导演出有声有色的戏剧。对于各种类型的思考者，下面的格律(它们已在前面作为引向智慧的格律提到过*)可以被当作永恒不变的命令：

(1) 自己思考；

(2) 在每个旁人的地位上(通过与人交流)来思考；

(3) 任何时候都和自身一致地思考。

第一条原则是否定性的(nullius addictus iurare in verba
Magistri**)，是摆脱强制性的思想方式；第二条原则是肯
定性的，是与旁人的理解相融洽的豁达的思想方式；第 229
三条原则是彻底的(前后一贯的)思想方式。每个人都可
以从这些思维方式中，或更多地从它们的反面中，举出
一些人类学的例子来。

人心中最大的革命在于："从人自己所造成的受监护状态中走出来。"*** 在这个时候，他才脱离了至今为止还由别人代他思考、而他只是模仿或让人在前搀扶的状态，而敢于用自己的双脚在经验的地面上向前迈步，

---

* 参见 § 43。——译者注

** 语出贺拉斯："不一味地誓守权威的话。"——译者注

*** 这句话与康德的《回答这个问题：什么是启蒙?》一文开头的一句话几乎逐字相同。——译者注

即使还不太稳。

注释：

[1] 从这种观点看，可以这样套用柏修斯的著名诗句："Naturam videant ingemiscantque relicta." [拉丁文，意为："见自然而神伤兮，因它已被抛弃"，柏修斯原诗为："Virtutem Videant intabescantque relicta"（忠诚之状可掬兮，为失天职而憔悴），康德将其改写为上面的形式。柏修斯（Persius, Flaccus Aulus，公元34—62年），古罗马诗人。——译者注]

[2] 如果我们有意识地想象两种动作，亦即：使一个概念（一个思想）成为可能的内部动作（Spontaneitat，自发性），也就是反思，以及使知觉（Perceptio）即经验直观成为可能的感受性（Receptivität），也就是领悟，那么，统觉（Apperceptio）就可以分为反思的和领悟的。前者是一个知性的意识，后者是一个内感官的意识；前者是纯粹的统觉，后者是经验的统觉，后来前者被错误地称作内部感官了。在心理学中我们根据内感官的观念来研究我们自身；但在逻辑中所根据的却是提供出知性意识的东西。在这里自我就显得是双重的了（它好像是自相矛盾的）：(1)作为思维主体的我（逻辑上的），意味着纯粹的统觉（仅仅是反思的我），关于它完全不能多说，只是一个极简单的观念；(2)作为知觉的因而是内感官的对象的我，它包含着使某种内部经验成为可能的那些规定的杂多性。

当人意识到他的心灵（他的记忆或被他接受的原则）发生了各种内部改变时，他是否还能说，（根据他的灵魂）他仍是同一个人，这是一个愚蠢的问题。因为他只有在各种不同的情况下把自己想象为同一个主体，才能意识到这一改变，而且人的自我划分为二是根据形式（观念的类型），却不是根据质料（内容）。

[3] 相反，在白天的光线下看，颜色比周围物体更浅的东西也显得更大，例如白袜子比黑袜子使小腿显得更丰满；夜里在高山上燃烧的火比人们在测量它时所发现的显得更大。——或许这也可以解释月亮在离地平线近时看起来要大，同样，星星相互之间的距离则显得更远。因为在这两种情况下，接近地平线的发光体升至中天时要透过一个更昏暗的空气层才显示在我们眼里，而昏暗的东西由于周围的明亮也被看作更小些。所以据说在射碟中也是中间带白色圆圈的黑碟子比相反情况更有利于命中。

[4] 把感性仅仅看作观念的模糊性，而把智性看作观念的清晰性，同时用意识的某种单纯形式上（逻辑上）的区别来代替那不仅涉及形式、而且也涉及思维内容的现实的（心理学的）区别，这是莱布尼兹—沃尔夫派的一大错误。感性只被看作一种缺陷（缺乏各部分观念的明白），因而被看作不清晰的，但知性观念的性状却被看作清晰的。然而要产生知识，感性对于知性来说却是某种十分积极的东西，是不可缺少的补充。——但莱布尼兹对此要负最初的责任，他追随柏拉图的学说接受了被称为理念的先天纯粹理智直观，据说这些理念现在只以模糊的方式存在于人的心灵中，而我们只能把关于对象自身的知识归功于注意力对理念的剖析和阐明。

[5] 因为这里所谈的只是认识能力，因而只是观念(而不是有关愉快或不快的感情)，所以感觉除了指既不同于概念(思维)，又不同于纯粹直观(空间和时间观念)的感官表象(感性直观)之外没有别的意思。［德文 Empfindung 一词具有“情感”和“感觉”双重含义。——译者注］

[6] 在本世纪，一个苏格兰的新教牧师在审讯一件这样的案子时还向法官提出过这样的证词：“先生，我以我牧师的名誉向您担保，这个女人是一个巫婆。”法官则回答道：“我以法官的名誉向您担保，您不是一个巫师。”［双关语，意即：“您并不是一个十分聪明的家伙”。——译者注］现代德语所形成的巫婆(Hexe)一词，其词根来源于圣餐礼时的弥撒用语“圣体”(Hostie)，这圣体在信徒的肉眼看来是一小片面包，但按其意义与精神的眼睛相联系却被看作一个人的身体。因为词组 hoc est(也就是)先是加进了 corpus(身体)一词，于是 hos est corpus 这一说法就演变成了 hocuspocus(障眼法)，这大概是因虔诚而害怕直呼其名的亵渎吧。这正如狂信者们为了不玷污超自然的事物而常做的那样。

[7] Tramontano 或 Tramontana 就是北极星，而 perdere la Tramontana，失去了北极星(导航之星)，就是失去了控制，不知道自己的所在了。

[8] 我在此省略了那种并非有意的手段，而是人被置于其中的那个环境的自然结果的东西，在这种环境中，单是人的想象力就使他失去镇定。从悬崖边(或哪怕仅仅是从没有扶手的窄桥上)朝下看时所产生的晕眩，以及晕船，就属于此列。一块木板如果放置在地上，感觉脆弱的人踩在上面不会引起害怕；但如果把它作为一座小桥架在一个深渊上，那么单是有关失足的可能性的思想就足以使他在试探时陷入实际的危险。至于晕船(这种经验我本人是在从皮劳到哥尼斯堡的一次航行中得到的，只要这次航行可以称得上一次航海)［德文“晕船”(Seekrankheit)本意是“航海病”，从皮劳到哥尼斯堡距离很短，几乎不算“航海”，只算“航行”。——译者注］，及其所引起的突然恶心的感觉，正如我以为我已注意到的那样，仅仅是由于我的眼睛所导致的，这时从舱内朝外面看船的摇晃，我眼中一会儿是海湾，一会儿是浪尖，这种不断上升和下沉借助于想象力，通过腹部肌肉诱发出内脏的一个反刍运动。

[9] 因此，神圣的三位，一个老人、一个青年和一只鸟(鸽子)［基督教用这三种形象分别代表圣父、圣子和圣灵。——译者注］不能想象为与其对象相近的真实形象，而只能看作一些象征。降临人世和升至天堂这种形象的表达也是这种含义。为了把对理性存在的概念置于直观之下，除了将他拟人化之外别无他法，但如果同时把这些象征的观念抬高到这些事物自身的概念，这却是不幸的或幼稚的做法。

[10] 因此一个与别人交谈的人必须从他身边的和当下的事情开始，这样逐渐引向更遥远的更能引起兴趣的事。谈论坏天气对从外面走进一个举行着各种各样娱乐活动的社交圈子里的人说来，是一个很好的习惯性的临时话题。因为从刚刚见报的、来自土耳其的消息之类话题开始，就会在他走进房间时给别人的想象力一个强制，这些人看不出是什么把那人引到这个话题上来的。心灵要求思想的一切传达都有某种秩序，在这一点上，引导性的观念和开场白在讨论中和在传道中一样都是很重要的。

[11] 可以把观念的前两种组合方式称为数学的(扩展的)，而把这第三种组合方式称为力学的(生产的)，它使一个全新的事物(正如化学中的中性盐一样)得以出现。这些力的作用不论在无机自然中还是在有生命

之物中，在灵魂中还是在肉体中，都同样是建立在不同性质的东西的分离和结合之上的。我们虽然由于经验到这些东西的作用而获得对它们的知识，但最终原因以及那种可以将其质料溶解于其中的单纯组成部分，却是我们不可能达到的。一切我们所知的有机物的种类只有通过两性(即所谓雄性和雌性)的结合才遗传下来，其原因可能是什么？不能说，似乎造物主仅仅是由于性情古怪，并且只是为了在我们地球上做一个他十分喜欢的安排，而玩了一回游戏。看来倒是这样：没有两性在这里促成，要从我们地球的物质中另外产生出由繁殖而来的有机体肯定是不可能的。当人类理性在这里想要着手证明这种起源，甚至仅仅是猜测这种起源时，它是迷失在哪一种黑暗之中了呢？

[12] 所以，启蒙画册、图解圣经，以至于用图画来说明的法学大全，是一位幼稚的教师用来使他的学生们比原来更幼稚的表面上的聪明。在法学大全里一个以这种方式依赖记忆力的法学标题 de heredibus suis et legitimis 可以作为例子。第一个词可以形象地体现为一只上锁的柜子，第二个词是一只母猪，第三个是摩西的两块板。［这是按上述拉丁文词根附会出来的，原意为“关于私有财产的合法继承人”。——译者注］

[13] 新近有人想在预感和预兆之间作出区别。不过前者不是一个德国字，这就只剩下后者。预兆的意思和耿耿于怀的含义一样多。某事对我是个预兆，即是说，有某种使我耿耿于怀的事模模糊糊浮现着；惩罚某事意味着耿耿于怀要以恶意来对待某人的行为(即惩罚这行为)。这完全是同一个概念，但用法不同。［德文 Ahnden 有“预兆”、“惩罚”两义。——译者注］

[14] 那些生活于我们之中的巴勒斯坦犹太人，自从他们被流放以来，由于他们的高利贷精神，甚至绝大多数都获得了不加证明的欺骗名声。想象一个纯粹商人的民族是奇怪的，它的绝大部分是由一个为他们所在国的政府所允许的古老的迷信联系着的；他们不去追求公民的荣誉，而是想通过本民族具有保护作用的长于取巧的特性，来补偿他们在公民荣誉上的损失，甚至补偿他们相互之间的损害。现在这个民族除了作为社会的非生产性成分(例如在波兰的犹太人)而仍然全体都是纯粹的商人以外，也不可能是别的样子。所以，虽然他们在和我们交往时，把“主顾们，睁大眼瞧啊!”这句话作为自己最高的道德原则，但他们那通过古老的教条而起作用的精神状态却一直可以经久不衰，它甚至得到了我们这些处在他们生活周围的人的赞同(我们一部分圣经与他们有共同的教条)。我不想制定那种白费力气的计划，去使这个民族在考虑欺骗和诚实的观点时变得道德起来；我只想就这种奇怪的精神状态（即一个全是商人的民族的精神状态)的起源，提出我的猜测。财富在最早的时候是通过和印度的贸易而从那里横越大陆，一直流向地中海西岸和腓尼基(也包括巴勒斯坦)港口的。虽然，现在财富已经可以经由另外一些地方，如巴尔米拉，更早些时候可以经由推罗，西顿［两城均为古代腓尼基港口。——译者注］或者也可以绕点道，渡过作为以旬迦别的海洋［按：Eziongeber,为所罗门时代建于亚喀湾北端的港口。——译者注］，经过埃拉特，或许也可以从阿拉伯海岸到大底比斯［按：埃拉特，巴勒斯坦南部港口；大底比斯，尼罗河上的埃及古城。——译者注］，从这里穿越埃及直达叙利亚海岸，采取这样一些道路；但是，以耶路撒冷为首府的巴勒斯坦在商队贸易上也曾处于极为有利的位置。也许过去出现的所罗门

的惊人的财富就是这种情况的产物，而这个国家甚至一直存在到遍地商人的罗马时代，这些商人由于过去已经与具有这样一种语言和信仰的另外那些商人有了广泛的交往，所以在耶路撒冷被毁之后，这两种商人仍然相互联系，一起逐渐扩散到距离很远的那些(欧洲)国家，并由于他们长于经商而能够在他们所迁入的那些国家的政府那里找到庇护。所以，他们连同自己统一的宗教和语言而向全世界扩散，这完全不必被看作是加之于这个民族的一种诅咒，反而更应当视为一种福分，特别是他们的财富从个人所有的来估算，现今似乎超过了任何一个同样多人口的别的民族。

[15] 如果回答一个人的捉弄时说：您并不聪明，那么一种更为直截了当的说法是："您在寻开心"，或者"您并不明智"。一个明智的人是一个正确、实际而又朴素地作判断的人。虽然经验可以使一个明智的人聪明，使他精于运用知性的技巧，但只有自然才能使他明智。

[16] 我在另一篇文章［指康德自己的《论心灵仅凭意志的力量克服病态的感觉》一文。——译者注］中已经指出：注意力从某些痛苦的感觉及其紧张状态那里逃避到任何一个别的、凭意志把握在思想中的对象那里去，这就能够抵挡那些痛苦，使思想可以不受疾病的影响。

[17] 于是有一位法官，当某人因为被判处监禁，出于绝望而杀害了一名儿童时，他却宣布这个人是疯子，因而不判死罪。他说，凡由错误的前提推出正确结论的人都是疯子。那人所采取的原则是：监禁是一种不可磨灭的污辱，它比死刑更坏(但这却是错误的)。他通过这一推论而产生了为自己取得死刑的意图。所以他是疯子，并且作为疯子应免除他的死刑。根据这个论据把一切罪犯都宣布为疯子也许倒是很容易的，那样一来，人们可以同情这些罪犯并给以治疗，但却不得惩罚他们。

[18] 商人们陷入生意迷，沉醉于超越他们能力的庞大计划里，这是一种常见的现象。然而对于过分赞扬年轻人的勤奋(只要他们的头脑本来是健全的)，忧心忡忡的长辈们却完全用不着担心。大自然自己已经防止了这样一种知识的超载，它使学习者对那些使他头痛欲裂但却百思不得其解的事情感到厌恶。

[19] 波斯维尔说，某位勋爵当着他的面对约翰逊没有受过更高雅的教养而表示遗憾，这时巴勒第［Baretti, Giuseppe, 1719—1789,意大利政论家，诗人，住在伦敦。——译者注］说："不，不，我的勋爵！教养会对他产生的一切作用，您本来是可以在他身上找到的，但他仍然还会是一只熊。""但也许是一只受过训练的熊吧?"另一个人说。第三个人，约翰逊的朋友，说道："他只不过是有一张熊皮而已。"以为用这句话可以缓和那种说法。

[20] 火药早在施瓦茨神父时代之前就已被用在阿尔赫西拉斯的攻城上了［贝特荷尔德·施瓦茨，德意志弗兰西斯僧团的僧侣，醉心于化学，受控从事妖术而入狱，曾于1330年偶然发明了火药。阿尔赫西拉斯是西班牙南部港口城市。——译者注］。它据说是由中国人发明的。但却仍然可以说，由于那个德国人［施瓦茨］得到这种粉末后对它进行了分解试验(如提炼出其中所含的硝酸钾，洗掉炭末并烧掉硫磺)，所以就发现了它，虽然并没有发明它。

[21] "想要"在这里仅仅是理论意义上的：我想要把什么看作真实的?

第二卷

230

论愉快或不愉快的感情

划分

(1)感性的愉快；(2)智性的愉快。前者要么是通过(A)感官(快乐)，要么是通过(B)想象力(鉴赏)而表现出来；后者(智性的愉快)要么是通过(a)可显现的概念，要么是通过(b)理念而表现出来。反过来，不愉快也是这样来表现的。

感性的愉快

A. 快适的感情，或在感觉到一个对象时的感性愉快

§60. 快乐是一种由感官而来的愉快。凡使感官感到愉快的都叫做快适。痛苦是由感官而来的不愉快，凡产生痛苦的就是不快。它们的相互对立并不是像获得和缺乏(+ 和 0)一样，而是像获得和失去(+ 和 −)一样。也就是说，二者并不仅仅是作为相反者(contradictorie s.

logice oppositum 矛盾，或在逻辑上相对立)，而且是作为**相冲突者**(contrarie s. realiter oppositum 相违，或在现实上相对立)而对置的。将它们表达为使人**喜欢**或**不喜欢**，以及介于二者之间的**无所谓**，这是太宽泛了。因为这种表达也可以指智性的东西，在那里它们就会与快乐和痛苦不相干了。

我们也可以由对自己状态的感觉在心灵上所产生的作用来解释这些感情。凡是直接(即通过感官)驱使我**离** 231
开(从中走出)我的状态的就是使我**不快**的，就使我痛苦；同样，凡是驱使我**维持**(留在)我的状态的，就是使我**快适**的，就给我以快乐。然而在时间之流以及由之联结起来的诸感觉的变换中，我们在不停地延续下去。因此，尽管离开一个瞬间与进入另一个瞬间是同一个变换动作，然而在我们的思想中，在对这个变换的意识中还是有一个时间序列，它是与原因和结果的关系相适合的。这就有一个问题：对于**离开**当前状态的意识，或者对于**进入**将来状态的展望，是否会在我们心里唤起快乐的感觉。在前一种情况下快乐无非是对某种痛苦和消极的东西的消除，在第二种情况下这只会是对某种快适性的预感，是愉快状态的扩展，所以是某种积极的东西。但这里也已经可以预先猜到，只有前一种情况才会发生，因为时间把我们从现在推移到将来(不会倒转)，我们首先是被迫从现在的状态走出来，而不能确定我们将要进入**哪一种**状态去，只知道这将是一种另外的状态，只有

这才能引起快适的感情。

快乐是生命力被提高的感情，痛苦则是生命力受阻的感情。但也正如医生们已经报道过的，生命(动物的生命)是这两方面的一个连续不断的相颉颃的活动。

所以痛苦必定是走在任何快乐之前的。痛苦总是先行的。因为，从生命力的持续不断的提高中，除了由于高兴而导致更快地死亡，还会有什么别的结果呢？这种生命力本是不能够提高到超出某种限度的。

也没有一种快乐能直接跟随着另一种快乐，在一种快乐和另一种快乐之间必定夹着痛苦。生命力的一些小小的阻滞连带着穿插其间的生命力的提高，这种提高构成我们误以为是一种连续的舒适感的健康状态。但健康状态在这里只是由脉冲式地(永远带有穿插于其间的痛苦)相互跟随的一些快适感所组成的。痛苦是活力的刺激物，在其中我们第一次感到自己的生命，舍此就会进入无生命状态。

232 逐渐消失的痛苦产生不了强烈的快乐效果(如渐渐痊愈的疾病或慢慢挣回一笔丧失的资本)，因为这过程觉察不到——维利伯爵*的这一原理我是充分信服并赞同的。

用例证来注解

为什么赌赛(尤其是赌钱的游戏)这样吸引人？而且如

* 维利(Verri, Pietro, 1728—1799)，德国医生，上述原理载于他的《对人类快乐本性的思考》。——译者注

果不是过于唯利是图的话，在长时间的紧张思考之后，它就是最好的消遣和休息，而什么也不做就只能缓慢地恢复疲劳，这是何故？这是因为，这种赌赛是一种不停地交替着担心和希望的状态。赌赛后的晚餐胃口好，消化得也更好。——为什么**戏剧**(不管是悲剧还是喜剧)这样有魅力？因为在一切戏剧中都掺杂着某些麻烦事：在希望和高兴之间掺有担忧和困顿，所以相互冲突的激情活动在终场时把观众从内心深处调动起来，从而提高了观众的生命力。——为什么由一个笨蛋的手笔为一篇以婚礼结尾的爱情小说附加一个婚后生活的续篇(如在菲尔丁的小说中)，这是令人反感和倒胃口的呢？这是因为，在高兴和希望之间，嫉妒作为爱情的痛苦，在结婚**以前**是读者的调味品，在结婚**之后**则是毒药。因为用小说的语言来说，“爱的痛苦的结束就是爱的结束”(不言而喻，爱情和激情是相联的)。——为什么劳动是享受生命的最好方式？因为它是辛苦的事务(它本身是不快的，只有其成果才引起欣赏)，而只有休息和长时间劳累的消除，才成为可感觉到的愉快和快活，否则它是谈不上什么可享受之处的。——烟草(不管是抽的还是嗅的)首先是与某种不快的感觉相联的，然而正是由于身体的性质(通过口鼻黏液的分泌)转眼间把这种痛苦消除掉，烟草(尤其是用来抽的)就成为了一种通过消遣，通过不断唤起新感觉乃至新思想，而进行社交的方式，即使那些新思想只是在信马由缰。——最后，一个人即使没有一种积极的痛苦 233

来刺激其活力，至少也会经常地有一种消极的痛苦，也就是感觉上的空虚即无聊来刺激他，以至于使他觉得与其被迫什么也不做，倒不如去做对自己有害的事。这种空虚无聊是习惯于感觉的交替的人，由于毕竟想求得用感觉来充实自己的生命欲，而在自身中知觉到的。

无聊和消遣

§61. 因此，感到自己的生命，觉得快乐，无非就是感到自己被不停地驱动着从当前的状态中走出来(因而这状态必定也同样是一种经常回复的痛苦)。由此也说明，对于一切注意他的生命和时间的人(即有教养的人)来说[1]，无聊是一种压抑人的甚至可怕的重负。使我们离开我们所在的那一瞬间并过渡到下一瞬间去的这种压力或驱动力是加速度的，它可以一直增长到决心使他的生命来一个结束，因为那穷奢极侈的人尝试过一切方式的享受，对他来说不再有什么新的享受了。正如巴黎人谈到英国勋爵摩丹特时说的："这些英国人吊死自己是为了消磨时间。"*在心里所知觉到的感觉的空虚激发起这样一种恐怖(horror vacui 空虚的恐怖)，仿佛是预感到一种缓慢的死亡，它被认为是比由命运来迅速斩断生命之线还要痛苦。

这也可以说明，为什么用快乐来缩短时间也被视为

* 康德在此引用的是伏尔泰的《关于英国人的通信》："勒·布朗什神父的信"(1770)。——译者注

同类的事情，因为时间度过得越快，我们就越感到精神爽快。例如在愉快的乘车旅行时，一次交往使三个小时 234
在谈话中快快活活地度过了，当下车时，如果其中有一个人看看表，就会高兴地说："时间不知不觉就过去了!"或是："时间过得多么快啊!"相反，如果人们对时间的注意并非对他所尽力摆脱的痛苦的注意，而是对快乐的注意时，他当然也就会惋惜每一瞬时间的流逝了，那种很少变换观念的交谈被称为无聊的*，正因此也是烦人的，而一个逗乐的**人即使不被看作一个重要人物，也被看作一个可爱的人物，只要他一走进房间，所有在座的客人就都面目生辉，像从重压之下解放出来那么快活。

但是，一个人在整个一生的绝大部分时间里都用无聊来折磨自己，以至于每天都度日如年，但在生命结束时却抱怨生命的短促，这种现象又该如何解释呢？可以通过和一个类似的考察相类比来寻找其原因：为什么德国的里(不要误解为正规的里或带路碑的里，如俄里)离都城(例如柏林)越近就越短，而越远(如在波莫瑞)就越长，这是因为，当看见的对象(如村庄和农舍)很充实时，就在记忆中产生出走过了一长段距离，因而也为此花费过更长时间的错觉；而在后一种情况下所看到的东西很贫

* 无聊，德文 langweilig，时光漫长之意。——译者注

** 逗乐，德文 kurzweilig，时光短暂之意。——译者注

乏，只留下了很少的记忆，因而就作出了路程更短而时间也比钟表所指示的更短的结论。同样，以各式各样变化多端的工作标志着整个生命的那些阶段，其总体会给老年人激起一种想象，觉得所经过的生命时间比按年代计算所确定的要更长久，而为了实现一个伟大抱负去进行按部就班、勇往直前的工作，结果就充实了时间(vitam extendere factis 工作延长生命*)，这是使自己生活快乐但又满足于生活的唯一可靠的手段。“想得越多，做得越多，你就活得越长久(哪怕是在你自己的想象中)。”生活就会以这样一种心满意足而结束。

那么，在生命期间的心满意足(acquiscentia)又是怎样的呢？这种状态是人所达不到的，无论是在道德的立场
235 上(由于为人正派而对自己满意)还是在实用的观点上(对他自认为是靠熟巧和聪明所挣得的舒适感到满意)都达不到。大自然在他身上放进了痛苦来刺激他的活力，使他不能摆脱这种痛苦，以便不断地向完善化迈进。而且，即使在生命的最后一刻，对生活的最后一个阶段的满足也只能说是相对的(一方面是由于我们把自己与别人的运气相比较，一方面也是和自己相比较)，却从来也不是纯粹的和完全的。在生活中变得(绝对地)心满意足，就会是一种毫无行动的安息和内心冲动的平复，或是感觉到

---

* 康德在这里套用了维吉尔的诗：virtutem extendere factis(工作增长勇气)。——译者注

与之相联系的活力变得麻木。但这样一种心满意足与人的智性生命如此不能相共存，正如一个动物体内停止了心脏的跳动，如果没有一个新的刺激(通过痛苦)产生出来则不可避免地导致身体的死亡一样。

说明　在这一卷中本来还应该论及激情，即在人心中突破对内在自由的束缚的那些愉快和不愉快的感情。不过由于它们通常被混同于将在另外有关欲望能力的那一卷*中谈及的情欲，并且它们的确也与情欲具有亲缘关系，所以我将在第三卷中来讨论它们。

§ 62. 随遇而安虽然多半是一种气质特点，但常常也可以是由原则而来的结果。例如别人用来称呼伊壁鸠鲁并由此对他进行诽谤的享乐原则，它本来是意味着哲人的永远快活的心情。一个既不使自己快乐、也不使自己忧伤的人是冷静的，他与那种对生活的偶然事件冷淡、因而感情迟钝的人有根本的区别。与冷静不同的是性情乖张(它最初大概叫做脾气怪僻)，这是一种使主体时而高兴、时而悲伤的倾向，主体自己也不能解释自己这种突发情绪的原因，它尤其是附着于疑病症患者身上。这是完全有别于诙谐的才能(如巴特勒或施泰恩)的，后者是机智的头脑有意把对象的位置作一个颠倒(仿佛头足倒立一般)，以狡黠的天真给听众或读者带来对于他们自身立于正确地位的快乐。敏感性与冷静并不相冲突，因为冷静 236

* 指本书第三卷。——译者注

是一种对于愉快和不愉快状态兼收并蓄，或不让它们妨碍心灵的能力和力量，所以它有一种选择。相反，多愁善感却是一种软弱，即因为对那些仿佛能任意玩弄感受者的感官的人产生同感，而让自己也情不自禁地被激动起来。前一种情况是男子汉的，一个男人要在妇女或儿童面前忍住自己的辛劳或痛苦，那么他必须具有不按照自己的强壮而根据别人的软弱来判断别人感觉所必要的细腻感情，而他的感觉的细致也有必要变得宽广大度。相反，感情上空泛的同感，即让自己的感情和别人的感情产生交感的共鸣，这只不过激起自己的难受而已，是毫无意义的，也是傻气的。因此，能够而且应该有一种心情畅快的虔诚，从而人们能够而且应该心情畅快地去干那种繁重而必要的工作，甚至心情畅快地走向死亡，因为如果这一切是带着恶劣的心情和阴郁的情绪去做或者忍受，就失去它们的价值了。

人们把痛苦当作某种从来只能阻碍生命的事情，而预先为之焦虑不安。常说，某人对某事(一件坏事)心焦。但人们不必对任何事情心焦，因为凡是不可改变的事，都必须从思想里清除出去，想要使发生了的事情不发生是毫无意义的。改善自己的确不错，而且也是一种义务，然而，还想去改善那已超出我能力范围之外的事情，这就是糊涂了。但是，把任何一条被人们看作要下定决心去记住的好的建议或教导铭记在心，这却是一种深思熟虑的思想倾向，即要把自己的意志与实现这一意

志的足够强烈的感情结合起来。不去把自己的信念迅速地体现于一种更好的生活作风上，而去作自我折磨的忏悔，这是纯粹的徒劳。它还可能有一种恶劣的后果，即以为仅仅通过这(悔罪)就把自己所造的罪孽偿还了，于是就省得现在再以理性的方式为改善自己作加倍的努力了。

§63. 有一种享乐的方式同时又是一种修养，即对自己享受这种快乐的能力进一步加以扩大，例如用科学和美的艺术来享乐。但另外有一种方式却是磨损，它使我 237
们今后继续享受的能力越来越差。但要问人们可以用什么方法不断地去寻求快乐，那么像上面已说过的*，这里有一条主要的准则：应当如此分配自己的享乐，使得它总是还可以再加提高。因为对享乐的腻足会导致人的恶心状态，对于一切都被满足的人，这甚至会使生命成为负担，而且使女人们因气郁而憔悴。——年轻人！(我再重复地说)你要热爱劳动，轻视享乐，不是为了放弃享乐，而只是尽可能多地将它们永远保持在视野中！不要过早地用享受来钝化对享乐的感受性啊！老年人，如果你从来不抱怨任何一种物质享受的缺乏，这样一种成熟性甚至会在这一牺牲中向你许诺一个心满意足的资本，它既不依赖于偶然，也不依赖于自然法则。

§64. 但是，对于快乐和痛苦，我们也通过我们自身

---

* 参见§25. d.。——译者注

的某种**更高尚的**(即道德上的)欢喜和讨厌来判断，看我们是应当节制它还是放纵它。

(1) 对象可以是令人快适的，但对它的享乐却可以是令人**讨厌**的，所以有**苦味的高兴**这种说法。一个人处于不愉快的幸运状态之中，如继承了父辈或某个可敬而慈祥的亲属的遗产，会不可避免地对他们的逝世感到高兴，但也不可避免地对这种高兴感到内疚。一位助理带着并非假装出来的伤心为他所敬爱的前任上司送葬时，心里所产生的也正是这种感情。

(2) 对象可以是**令人不快**的，但它引起的**痛苦**却可以是让人**喜欢**的，所以有**甜蜜的痛苦**这种说法。例如一位寡妇在成为遗孀的同时变成了富翁，她是不希望人家来安慰的，那常常会被看作不合时宜的矫揉造作。

与此相反，一个人在他所埋头从事的那些事情上为自己争得荣誉，这样所获得的快乐还可以让人加倍地高兴，例如不是单纯的感官享受，而是以美的艺术来消遣，与此同时还为自己(作为一个高雅之士)具有这样一种享乐能力而欢喜。同样，一个人在这种事情上的痛苦可以使他感到讨厌。一个被侮辱者的任何一种仇恨都是痛苦。但是一个思想深刻的人不能不自责的是，甚至在得到赔礼之后他仍然一直保持着对人家的余怨。

238 §65. 人们**自己**(即合法地)赢得的享乐是双重地被感受到的，一是作为得到的**益处**，此外还作为做出的**贡献**(即内心把自己看作是这种享乐的制造者)。劳动得来的

钱至少要比靠碰运气赢得的钱带来更持久的快乐，并且，即使撇开碰运气所带来的普遍祸害不谈，从这种碰运气所获得的好处中，终归包含着使一个思想深刻的人不得不感到羞愧的东西。一件坏事，如果是由一个意外的原因造成的，它是令人痛苦的；但如果是由人们自己所造成的，则是令人悲哀和难过的。

然而，某些人对于从别人那里所遭受到的灾祸有两种不同的说法，例如一个受害者说："只要我在这上头有一点点过错，我也会无怨无艾了。"另一个受害者则说："我对此完全无辜，这是我的安慰。"那么，应当如何来解释和统一这两种说法呢？无辜受害是令人愤慨的，因为这是别人所加的伤害；因过受损是令人难过的，因为这是内心的自责。容易看出，在两者之中，后者会是一个更好的人。

§ 66. 使自己的快乐由于和别人的痛苦相比较而得到增加，同时让自己的痛苦由于和别人类似的甚至更大的痛苦相比较而得到缓和，这恰好是人类的一种并不十分可爱的标志。但这一作用只是心理上的(根据对比原理：opposita iuxta se posita magis elucescunt*)，而与道德上的事无关，例如希望人家痛苦以便能更真切地感觉到自己的舒适状态。人们借助于想象力而怜悯别人(例如，当一个人看见另一个人在失去平衡快要跌倒时，他就不由自主地陡然向那边弯过身子，仿佛要把他扶起来一样)，他高

---

* 拉丁文，意为"相互并列，使对比更鲜明"。——译者注

兴的只是自己没有被牵扯进同一种命运之中去。[2] 所以人们带着强烈的欲望跑去看一个罪犯的游街示众和处决，就像是去看戏一般。因为表现在那人面部和举动上
239 的内心活动和感情在观众身上引起同感，并在观众的恐惧之余，通过其想象力(其强度由于隆重的气氛而更为加强)而留下一种既温和又严肃的松弛感，这种松弛使随之而来的生命享受变得更显著了。

哪怕是把自己的痛苦与同样可能在自己身上发生的另一种痛苦相比较，一个人也会因此而更能忍受些。对于断了一条腿的人，如果人们告诉他这本来是会掉脑袋的，那么就会使他更能忍受不幸。

能够最彻底、最容易地平复一切痛苦的手段是，人们也许可以使一个有理性的人想到这样一个念头：一般说来，生命在有赖于幸运之机的享受方面来说是完全没有价值的，只有在它被用来指向某个目的时才有价值。这种价值不是运气所能带来的，只有智慧才能给人创造出来，因而是他力所能及的。谁担心价值的损失而忧心忡忡，他将永远生活得不快活。

B. 美的感情，即在反思的直观中部分是感性的部分是智性的愉快，或鉴赏力

§67. 口味(Geschmack)这个词，如前面已讲过的，其本来意义是指某种感官(舌、腭和咽喉)的特点，它是由某些溶解于食物或饮料中的物质以特殊的方式刺激起来的。这个词在使用时既可以理解为仅仅是口味的辨别

力，但同时也可以理解为合口味［如某种东西是甜的还是苦的，或者，它的味道(甜或苦)是不是使人快适的］。前者是可以在分类上达到普遍一致的，就像某些物质可以被命名一样；但后者却从来也不能得出一个普遍适合的判断，断定使我们感到快适的(例如说苦味吧)也会使每一个人感到快适。原因很清楚：愉快或不愉快并不属于有关对象的认识能力的范围，而是主体的规定，因而是 240
不能被授予外在对象的。所以合口味同时就包含着通过欢喜或讨厌来作出某种区别的概念，而这种区别我是在知觉或想象中与一个对象的观念相联结的。

但现在口味一词也被看作这样一种感性的评价能力，它不仅是根据我个人的感官感觉，而且也是根据一种被想象为适用于任何人的确定的规则来作选择的。这种规则可以是经验的，但在这种情况下，它既不能要求有真正的普遍性，因而也不能要求必然性(这必须要使每个旁人在合口味的东西上的判断与我相符才行)。比如德国人在吃饭时的口味规则是先喝汤，而英国人则是先吃饭，因为由模仿而逐渐传播开来的一种习惯使之形成了吃一餐饭的程序规则。

但还有一种合口味的规则是必须先天地建立起来的，因为它指示着必然性，因而也指示着对每个人的有效性，好像一个对象的观念可以联系着愉快或不愉快的感情来加以评价一样(所以理性在这里是暗中参与活动的，虽然并不能从理性原则中推导出这种判断并以此来

证明它)。我们看来可以把这种口味称为玄想的口味(鉴赏*)，从而与作为感官口味的经验的口味相区别〔那是gustus reflectens(味觉的反射)，这却是reflexus(反思)〕。

对于自己本人或自己的本领的一切带有鉴赏的表现，都是以某种社会性的状态(相互传达)为前提的，这种状态并非从来都是乐于社交(即参与别人的愉快之中)的，而在开始时多半是野蛮的、不好交际的，光是你争我夺的。在完全的孤独中没有人美化或装饰自己的房子；他这样做也不是给自己家里人(老婆孩子)看，而是给外人看，以显示自己的优越性。但在(选择的)鉴赏中，即在审美判断力中，这房子并不是直接的感觉(即对象观念的质料)，而是像自由的(创制的)想象力通过创造所结合起来的那样，就是说，是由对它的喜悦之情所创造出来的
241 形式。因为只有这种形式才能够为愉快的感情要求一种普遍性的规则，而从那按照主体感官能力的差异可能是千差万别的感官感觉中，则不能期待这样一种普遍性规则。因此我们可以这样来解释鉴赏力："鉴赏力是感性判断力作出普遍适用的选择的那种能力。"

所以鉴赏力就是在想象力中对外部对象作出社会性评价的能力。在这里，心灵在想象的(因而在感性的)游戏中感受到自己的自由，因为与他人的社会交往是自由的前提；而这样一种感情就是愉快。然而，这种愉快对

---

* 德语"口味"和"鉴赏"是同一个字Geschmack。——译者注

每个人的普遍适用性，使鉴赏力的(美的)选择与只是凭借感官感觉(仅仅是主观所好)的选择、即快适的选择，区别开来了，它是具有某种规律的概念的选择。因为只有根据这个规律概念，对各个评价者的喜好的适用性才会是普遍的。但对普遍的东西的表象能力却是知性，所以鉴赏判断被看作既是感性判断，又是知性判断，但却是被看作在两者的结合之中的(因而知性判断不被看作纯粹的)。由鉴赏力来评价一个对象，就是在想象力和知性的合规律性这两者的游戏中，判断它与自由是符合还是冲突，因此这评价只涉及对形式(诸感官表象的这种协调性)的审美评价，而不涉及在其中知觉到形式的那个产品的产生。因为即使是天才，其汹涌的勃勃生机往往也需要用鉴赏力的规矩来予以缓和和限制的。

美仅仅属于鉴赏力的领域；崇高虽然也属于审美评价的一部分，但却不属于鉴赏力。不过崇高的观念本身却可以和应该是美的，否则它就是粗暴、野蛮和难看的。甚至恶或丑的表现(如密尔顿的人格化的死神形象)也可以和必须是美的，只要一个对象可能被审美地想象，哪怕它是一位忒耳西忒斯*。否则，这种表现不是导致淡而无味，就是引起恶心，这两者都包含着将那被呈献给享受的观念驱逐出去的趋向。与此相反，美所具有的概念则引向与对象的最内在的谐调，即引向直接的享受。凡是

* Thersites，特洛伊战争时希腊军中最丑的人。——译者注

可以说成是使灵魂达到与对象的最亲切的谐调这一目的
242 的，人们就用“美的灵魂”来表述；因为，灵魂的大小和灵魂的强度*都与质料(即实现一定目的之工具)有关；但灵魂的善(仁慈)却是这样的一种纯形式，一切目的在它之下都必须能够谐调，所以这个包容一切目的的形式像神话中的厄洛斯**一样，是原始创造性的，但也是超尘世的。不过，这灵魂的善毕竟是一个这样的焦点，在它上面，鉴赏判断将其所有与知性的自由相协调的对感性愉快的判断集中起来了。

说明 但是，现代语言却主要通过一种仅仅指示着某一个感觉器官(口的内部)及其对享用物的辨别和选择的表达方式，来标志审美的评价能力(gustus sapor 口味，滋味)，这又是怎么来的呢？没有一种场合像一群好朋友吃一顿美餐那样，能够如此长久地在一次享受中保持住感性和知性的协调，如此经常地重复那种兴致。但美餐在这里只是被当作社交娱乐的载体来看待的，这时，东道主的感性鉴赏力是通过作普遍适用的选择这种熟巧表现出来的，但他却不能通过自己独特的感官做到这一点，因为每个客人也许会按照各人自己的感觉而选择另外的食物和饮料。于是，他就使他的宴会安排得多种多样，

---

* 德文“灵魂的大小”和“灵魂的强度”(Seelengröße und Seelenstärke)一般译为“崇高思想”和“坚强意志”，康德为了把崇高与质料、对象相联系，利用了两词的构词学含义。——译者注

** 厄洛斯(Eros)，希腊神话中的爱神。——译者注

也就是让每个人的感官找到一些合适的东西，这就可以充作一种相对的普遍适用性。为了相互之间能进行共同的消遣而对客人本身进行选择，这种熟巧(尽管也被称之为鉴赏，其实只是在鉴赏方面所运用的理性，与鉴赏是不同的)不能在这里所提及的诸问题中加以探讨。所以，由特殊感官而来的官感本来就可以给某种理想感觉、即一般地作出感性的普遍适用性选择的感觉来命名。更为奇特的是，通过感官来检验某物对同一个主体是不是一个享受对象(sapor滋味)(而不是检验这对象的选择是否具有普遍性)，这种熟巧甚至用来给智慧(sapientia)命名*，这也许是因为一个绝对必要的目的不需要考虑和尝试，而仿佛是直接通过有益于身体的好滋味而进入人的灵魂吧。 243

§ 68. **崇高**(sublime)是在规模和程度上都激起敬畏之感的**大**(magnitudo reverenda 令人敬畏的伟大)，它吸引着人们去接近它(以便能用自己的力量去衡量它)，但当人根据自己的估计与它作比较而使人显得微不足道时，它带来的恐惧又是威慑性的(例如在我们头上的雷霆，或是一座高峻荒蛮的山岭)。在这里，人自身处于安全之中，聚集自身的力量来把握这一现象，同时又担心不能够达到它的尺度，这时就激发出**惊奇感**(即通过不断地战胜痛苦而来的一种快适的感情)。

---

* 拉丁文“智慧”源于“滋味”一词。——译者注

崇高虽然是和美相对的，但并不是相冲突的，因为奋起*把握(apprehensio 领悟)对象的努力和尝试，唤起主体对他自身尺度和力量的感情；但这感情的思想表象在描绘或表现时却能够和必须永远是美的，否则惊奇感就会成为惊惧感，这与人们在评价时称奇不已的惊叹是完全不同的。

不合目的性的大(magnitudo monstrosa)是骇人的巨大。所以那些想要颂扬俄罗斯帝国辽阔广大的作家们感到为难的是把这辽阔称为骇人的巨大，因为在这里有某种非难之意，仿佛这个帝国对一个唯一的统治者来说是过于庞大了似的。喜欢离奇怪诞的是这样的人，他有一种爱好，要使自己卷入那些真实地讲述起来类似一篇小说的事件中去。

因此崇高虽然不是一个鉴赏的对象，而是搅动情感的对象，但在描绘和润饰中［在其副产品上，parerga(装饰上)］来艺术地表现这种感情时，却能够和应该是美的，否则它就是野蛮的、粗糙的和讨厌的，因而是违反鉴赏的。

244 **鉴赏含有一种给道德以外部促进的倾向**

§69. 鉴赏(仿佛是形式上的感官)旨在把自己的愉快或不愉快的感情传达给别人，并由于这种传达本身所激起的愉快，而包含着这样一种感受性，它与别人共同地

* 德文"崇高"(Erhaben)的词根是"奋起"(erhaben)。——译者注

(社会性地)感受到在这上面的欢喜(complacentia 娱人而自娱*)。这种欢喜就不仅能被看作适用于感受主体，也能被看作适用于每个别人，即看作普遍适用的。因为，它必须先天地包含有(这种欢喜的)必然性，因而包含它的一个原则，才能被看作这样一种欢喜，它是根据必须来源于感受者的普遍立法、因而来源于理性的那种一般法则，而在主体的愉快和每个旁人的感情相协调时产生的。这也就是说，按照这种欢喜而作出选择，在形式上是受义务原则所支配的。因而，理想的鉴赏具有一种从外部促进道德的倾向。使一个人在社交场合下举止文雅，这虽然不能说就完全等同于对他进行精神完善的(道德的)教育，但却通过在这场合下努力取得人家的欢心(成为可爱的或是可赞赏的)，而为此作了准备。人们也可以在这种方式下把鉴赏称为在外部显现中的道德性，虽然这种表述按照字义来看包含一个矛盾。因为文雅即已包含着精神完善的外表或仪态，甚至在某种程度上，还包含着给予这精神完善的外表本身以某种价值的倾向。

§70. 态度文雅、举止得当、端庄大方、彬彬有礼(并摒弃粗野)，这些还只是鉴赏的消极条件。这些在想象力中的品质，其表象可以是对一个对象或对进行鉴赏的他自己本人的一个外部直觉的表象形式，但只是对两种感官即听觉和视觉而言。音乐和造型艺术(绘画、雕刻、建

---

* 此拉丁文词有双重含义：(1)讨好；(2)自得。——译者注

筑和园林艺术)要求鉴赏力接受一种只对外在直观形式感
245 受到的愉快，前者关于听觉，后者则属于视觉。相反，
语言的表象形式通过口头语言或书面语言而包含两种能
显示出鉴赏力的艺术，这就是**雄辩术**和**诗艺**。

关于鉴赏的人类学注解

A. 论时髦鉴赏

§71. 人的一种自然倾向是，在自己的行为举止中与某个更重要的人物作比较(孩子与大人相比较，较卑微的人与较高贵的人相比较)，并且模仿他的方式。这种模仿仅仅是为了显得不比别人更卑微，进一步则还要取得别人的毫无用处的青睐，这种模仿的法则就叫**时髦**。所以时髦是归在**虚荣**的名下的，因为在这种动机里没有内在的价值；同时又归在**愚蠢**的名下，因为它同时却有一种压力，迫使人们奴颜婢膝地一味跟从社会上许多人向我们提供的样板的引导。**入时**是一件鉴赏力的事情；**不入时**而束缚于一种旧时习惯的人称之为**因循守旧**；把价值完全放在不入时的事情上的人就是一个**古怪**的人。但是，如果人们一般地想用"呆子"这一严厉的称号来判定那种虚荣的话，那么做一个入时的呆子总还是比做一个不入时的呆子要强。然而，如果对时髦的追求，为了那种虚荣而牺牲了真实的利益，甚至牺牲了职责，这种追求倒的确适合呆子这个头衔。一切时髦顾名思义已经是一种变化无常的生活方式，因为一旦模仿的游戏固定下

来，那么这种模仿便成为了习惯，因而也就不再被看作鉴赏。因此新奇性是时髦惹人喜爱的地方。并且，在各种各样外在形式中富有创造性，哪怕这些形式往往变成离奇怪诞的和部分丑陋的东西，这也属于高雅之士的风尚，特别是那些妇女的风尚。然后，其他的人对这些人趋之若鹜，而当这些人已把那些形式抛弃掉了的时候，其他人还在卑下的状态中背负着这些形式蹒跚前行。这样看来，时髦终究并非一件鉴赏的事情(因为它可以是极端反鉴赏的)，而主要与纯粹虚荣有关，是一种相互之间用来争强赌胜的事(Die élegants de la cour, sonst petits maîtres gennant, sind windbeutel.那些宫廷摩登人士，又称为花花公子的，是一些轻浮的家伙)。

壮美可以和真正的、理想的鉴赏力相联结，因而可以和某种本身就美的崇高(例如壮丽的星空，或者，例如罗马的圣彼得大教堂，如果这听起来不显得太微末的话)相联结。但虚夸地展示在人眼前的华丽，虽然也能与鉴赏力相联结，但对鉴赏力并不是没有拒绝的。因为华丽是为了迎合大多数群众的，包括许多顽劣之徒在内，他们的迟钝的鉴赏力要求感官的感受比要求评价能力更多些。 246

B. 论艺术鉴赏

我在此只援引语言艺术，即雄辩术和诗艺，来作考察，因为它们是指向心灵的某种情绪的，这样就直接唤起了心灵的活力，因而语言艺术在实用人类学中有它的

位置，在这里，人们是试图根据人从自身可作出的东西来了解人的。

人们把由理念灌注生气的心灵原则称为**精神**。鉴赏力是对在想象力中联结杂多的形式作纯粹范导性评价的能力，而精神则是为这种形式的先天想象力提供基本模式的创制性的理性能力。精神和鉴赏力，前者是为了建立理念，后者是为了那些与创制的想象力的法则相适合的形式而要限制这些理念，以便把它们首创性地(而非模仿地)塑造出来(fingendi)。一件用精神和鉴赏力所创作的产品一般地可以被称为诗*，并且是一件美的艺术的作品，不管它是借助于眼还是耳直接对感官呈示出来；而美的艺术也可以被称为诗艺(poetica in sensu lato 即拉丁语意义上的诗)，无论它是绘画、园林、建筑艺术，还是音响和押韵的艺术(poetica in sensu stricto 即严格意义上的诗)。但与雄辩术相对而言的诗艺，却仅仅是按照知性和感性相互从属关系如何而与雄辩术相区别的，所以，诗艺是由知性所规范的一种感性的游戏，而雄辩术则是由感性而变得生动的一件知性工作。但演说家和诗人(在广
247 义上)两者都是作家，而且都从自己本身中通过想象力而创造出新的形象(即对感性事物的新组合)。[3]

因为诗人的天赋是一种艺术技巧，并且是一种与鉴赏力联系在一起的、针对着美的艺术的才能，而美的艺

---

* 西方广义的“诗”包括一切艺术门类。——译者注

术部分地包含着欺骗的目的(虽然是甜蜜的、往往也是间接有益的欺骗)，所以，在生活中让这种欺骗有一个不大的(即使常常是有害的)运用，这是免不了的。因此对于诗人的个性，甚至对于他的职业给他和别人的影响，以及应如何评价这种影响，也许倒值得提出一些问题和解释。

为什么在美的(语言)艺术中，诗所赢得的评价比为了同一个目的的雄辩术更高？因为它同时又是音乐(可以歌唱)，是一种本身即已使人感到快适的声音，即**音调**，它与单纯的语言不同。甚至雄辩术也从诗那里借来一种接近于音调的声音，即**重音**，没有它，讲演在平静和激动之间就缺乏必要的顿挫。但诗还不光是赢得了超乎雄辩术之上的评价，而且还赢得了超乎每种其他美的艺术之上的评价，它高于绘画(雕刻也属于此列)，甚至高于音乐。因为音乐仅仅是作为服务于诗的载体才成为**美的艺术**(不光是快适的艺术)。甚至于在诗人中也没有像在音乐家中那么多的浅薄的(不适于工作的)头脑，因为诗人还要用知性说话，音乐家却只用感官来说话。一首好诗是给心灵灌注生气的最深入人心的手段。然而，不仅对于诗人，而且对于每一个从事于美的艺术的人来说，他们都必须具有这 248
方面的天赋，能够不借勤奋和模仿而达到这一步；同时，艺术家要使他的事情成功，还需要一种不期而至的好兴致，仿佛是一瞬间的灵感(因此他也被称为 vates*)。因

* 希腊神话中的命运女神。——译者注

为，凡是按照规章和规则而做的事，其结果都是枯燥乏味的(无创见的)，而一种美的艺术作品却不仅要求有可以建立于模仿之上的鉴赏力，而且还要求思想的独创性。这种独创性当它从自身之内鼓动起来时就叫做精神。手拿画笔或鹅毛笔(它也可以用来写散文或诗)的自然画家并不是美的精神，因为他只是模仿；只有观念画家才是美的艺术的大师。

为什么人们通常把诗人理解为一个构想诗行的人，即构想一种抑扬顿挫的语言(像音乐那样有节奏地说话)的人呢？因为他用一种庄严的态度预示着一件美的艺术品，这种庄严(根据其形式)必定能满足最精致的鉴赏力，除非这艺术品不美。但由于这种庄严最经常地被用来满足对崇高的美的表现，所以如果没有诗行，这一类矫揉造作的庄严就被(按胡果·布莱尔的说法)称之为“不堪忍受的散文”*，另一方面，拼凑诗行也不是诗，如果它缺乏精神的话。

在欧洲，为什么当近代诗人们诗行中的韵与思想内容结合得很巧妙时，它就成为我们的鉴赏力大力追求的东西了呢？反之，为什么这种韵与古代诗的诗体相违背、相干犯，以至于，德意志无韵诗很少让人喜欢，而拉丁诗人维吉尔的一首押韵的诗则更加不能使人满意呢？这大

* 语出苏格兰神学家、美学家胡果·布莱尔写的《修辞学教程》。——译者注

概是因为，在古代的古典诗人那里，诗体学已得到了确立，但新的语言*大部分还缺乏这种诗体学，所以，通过音调相同而把一行诗与上一行诗挂起勾来的韵就补偿了听觉在这方面的损失。在一篇散文的祝词中，一句偶然插入其他句子之间的韵文就会成为可笑的。

在写作中，那种演说家所不配得到的、间或违反语法的**诗人的自由**是从何而来的呢？这也许是由于，诗人表达一个伟大的思想并不完全受形式法则过分严格的限制。

为什么一首平庸的诗不堪入耳，而一篇平庸的讲演倒还勉强可以忍受呢？其原因似乎是，音调的庄严在任 249
何一首诗里都激起一种很大的期望，而正因为这期望得不到满足，它往往就比这个作品本来或许会挣得的散文价值跌落得更惨。一首诗如果以一句能被当作警句保留下来的诗句作为结尾，这就会产生回味的快乐，并由此而使有些平淡的东西重新生光。所以这也属于诗人的一种技巧。

诗才到老年就枯竭了，而在一段时期内，一个有学问的头脑却一直还在科学知识上表现出良好的健康和干事的魄力，这也许是由于，美是一朵**花**，而科学却是**果实**。也就是说，诗必须是一种自由的艺术，它由于事物的形形色色而要求快捷，但在老年，这种轻捷的感官却

* 指古典拉丁语之后发展起来的欧洲各民族的语言。——译者注

衰退了(而这是正常的)，因为过去的**习惯**只有在一条同样的科学道路上前进时才同时保持快捷性，所以，诗要求每一件作品都具有独创性和新颖性(而这就要求灵活性)，而这是老年人所不能很好地适应的了，除非是在那些**尖刻的**笑话故事、箴言诗和讽刺短诗里。但这里的诗也比游戏要更严肃。

诗人不能带来如同律师和其他职业学者所造成的那种幸福，其原因已经包含在一般要求天才诗人所具有的那种天赋气质中，即通过思想的无拘无束的游戏来排忧解闷。但［诗人］**个性**方面的特点，即**没有个性**，只有喜怒无常、脾气古怪，不守信用(并非恶意地)，把自己并不仇根的人故意当作敌人，尖刻地嘲弄自己的朋友却并不是想给他带来痛苦——这些特点的原因是在于某种部分由天生而得的素质，即统治着实践的判断力的疯魔的**机智**。

论奢侈

§ 72. 奢侈(luxus)是在公共活动方面，在**带有鉴赏**的社交生活中豪华过度(所以鉴赏力是与这种过度豪华的享
250 受相违背的)。但这种过度豪华如果**没有鉴赏**，就是公开的**放纵**(luxuries)。当我们来考察享受的两种不同结果时，那么奢侈就是一种**不必要的浪费**，它导致贫穷；但放纵却是一种导致**疾病**的浪费。前者倒还可以与民族的进步文明(在艺术和科学中)相一致，后者则是一味地享受，最终导致恶心。这两者所具有的虚夸性(表面的光彩)都比自身

的享乐性更多；这在前者是由于为了理想的鉴赏力而精心考究(比如在舞会上和剧场里)，在后者是由于在口味的感官上的丰富多彩(肉体感官方面的，如一个贵族气派的盛宴)。政府是否有权用反浪费法对这两者加以限制，这是一个不必在此回答的问题；然而，用来部分地软化人民以便能更好地进行统治的美的艺术和快适的艺术，却会由于简单粗暴的干预而产生与政府的意图恰相违背的效果。

好的生活方式是豪华与社交活动(因而是带有鉴赏的)相适合的生活。由此可见，奢侈使好的生活方式受到损害，而有钱人或上等人所使用的“他懂得生活”这一说法意味着，他在社交享受中带着清醒的(有节制的)头脑精明地作选择，使享受从两方面得到增益，这是眼光远大的。

由此可见，因为奢侈最终不能归咎于家庭生活之上，而只能归咎于公共生活方面，所以，在国家公民与公共活动的关系中，在那种有必要时宁肯受损失也要首先用美化自己或自己的事物来竞争的自由问题上(如在节日、婚礼、葬仪等等直到日常交往的良好风度中)，简直是不应该用禁止奢侈的法令来羁绊的。因为奢侈毕竟造成了有利于艺术繁荣的条件，因而把那些打算在公共活动上浪费掉的这样一笔花销重又归还给公共活动了。

注释：

〔1〕加勒比群岛的土著由于天生缺乏生命活力而摆脱了这种重负，他能一小时一小时地带着钓竿坐着，什么也不钓。这种无思想性是由于缺

乏那总是伴随痛苦而来的对活力的刺激，从而使他免除了痛苦。杂志使我们趣味高雅的读者大众总是保持着泛泛浏览(一种懒散的方式)的好胃口，甚至于渴求，不是为了提高教养，而是为了享受，以至于读了仍旧还是头脑空空而不必担心会腻味。因为，他们使忙忙碌碌的懒散具有一种工作的模样，以此来自欺，以为时间浪费得值得。其实这种浪费一点也不比《奢侈与时髦杂志》［这个杂志创刊于 1786 年，开始叫《时髦杂志》，后改成这个名字。——译者注］给读者带来的浪费更为值得。

[2] Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
Etera magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est iucunda voluptas
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.

L ucret.

［意即：

“当狂风在大海里卷起波浪的时候，
自己却从陆地上看别人在远处拼命挣扎，
这该是如何的一件乐事；
并非因为我们乐于看见别人遭受苦难，
引以为幸的是因为我们看见
我们自己免于受到如何的灾害。”

译文引自卢克莱修：《物性论》，商务印书馆 1981 年版，第 61 页。——译者注］

[3] 新颖地表现一个概念，这是美的艺术对诗人提出的首要要求，哪怕这个概念本身并不一定是新颖的。但对知性来说(撇开鉴赏力不谈)，人们用下列说法来表示新的知觉对我们知识的扩展：发现某物，即第一次知道那已经存在着的东西，如美洲，如磁石指向北极的磁力，如电气；发明某物(使不曾有过的东西成为现实)，如罗盘，如氢气球；找到某物，即：使失去了的东西通过寻找而重新发现；想出和设计出某物(如手工工具，或机器)；虚构，即有意识地把不真实的东西当作真实的来想象，例如那种只不过是为了消遣的小说。但一种假冒为真实的虚构却是欺骗。

(Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne)——贺拉斯［意为：“上面是个美女的头，下面长着一条丑陋的鱼尾巴”，见贺拉斯：《诗艺》，人民文学出版社 1982 年版，第 137 页。——译者注］

第三卷

论欲望能力 251

§ 73. **欲求**(appetitio)是一个主体通过有关某种自身力量的未来结果的观念，而对自身力量的自决。通常的感性欲求叫**意向**。欲望不把力量用来创造对象，这是**希望**。希望可以针对着主体感到自己没有能力得到的对象，这时它就是一种**空幻的**(无用的)希望。能够把欲望立即变为对所欲望者的追求，这种空幻的希望就是**企望**。尚未确定对象，而只是驱使人走出他当前的状态，并不知道究竟要走向何方的那种欲求(appetitio vaga 茫然的追求)，可以称为**飘忽的**希望(没有什么能满足它)。

用主体的理性很难或完全不能克服的意向就是**情欲**。相反，在当下直接状态中的愉快或不愉快的感情，当**思考**(有关我们是应当放任还是拒绝这种感情的理性观念)尚未在主体中使之恢复正常时，就是**激情**。

受激情和情欲的支配固然总是心灵的病态，因为两者都排除了理性的控制，按程度来说两者都是同样炽烈的；但谈到它们的性质，则两者根本上是相互各异的，无论是在预防办法上，还是在精神病医生将会采取的治疗方法上都不同。

252 **与情欲相对置而论激情**

§ 74. 激情是使心灵失去自制(animus sui compos)的那种感觉的突袭，所以它是冲动的，也就是说，它使感情迅速膨胀到不可能进行思考的程度(它是不审慎的)。并不减少内心冲动的强度而采取不动激情的态度，这是健全知性的淡泊。头脑清醒的人(animi strenui)所具有的这种品质是不让自己的冷静思考被那种强烈的冲动所打扰。震怒的激情没有在当时一下子干出来的事，人是再不会去干的，而且很容易将它忘掉。仇恨的情欲却为自己选择时机，以便站稳足跟，窥视敌手。一位父亲或教书先生，只要他听完了道歉(而不是辩解)而当时忍住了火气，那么他就不会再进行处罚。迫使一个怒气冲冲闯进你的房间，在激怒中对你出言不逊的人规规矩矩地坐下来，如果你做到了这一点，那么他的责怪就已经缓和下来了，因为从容地座谈是一种松弛，它是与横眉怒目的表情和站着喊叫不相容的。相反，情欲(作为属于欲望能力的心绪)是可以拖时间的，也是带有思考的，尽管为了达到其目的它也是炽烈的。激情的作用好比一阵冲毁堤岸

的波涛，情欲的作用则像一条越来越深地淹没河床的河流；于身体的影响上，激情好比一次中风，情欲则像一场肺结核或黄萎病；激情犹如一觉可以睡醒的昏醉，虽然随之而来的还有头痛；情欲看上去则像是吞了毒药的病相或畸形的样子，它需要一个内心的或外在的精神病医生，但这医生多半开不出彻底根治的药，而几乎总是只开得出镇静止痛剂。

在激情很多的场合，情欲通常是很少的，如法国人
由于其性格活泼而情绪多变。与此相对照的是意大利人
和西班牙人(还有印度人和中国人)，他们心怀怨毒策划着
复仇，或是在爱情上坚定不移直到癫狂的程度。激情是
开诚布公的，反之，情欲是阴毒而隐秘的。中国人指责
英国人暴躁易怒“就像鞑靼人一样”，而英国人指责中国 253
人是地地道道的(但却不动声色的)骗子，他们不让这种指
责在自己的情欲中造成任何一点干扰。激情有如**酒醉**酣
然，情欲则可看作一种**癫狂**，它执著于一个观念，使之越
来越深地盘踞心头。**爱**一个人也许还能够同时保持正常
的**视觉**，但**迷恋**一个人却不可避免地对所爱对象的缺点
视若无睹，尽管通常在婚后过了一个星期，这个对象就
使他重新恢复了视觉。经常被像一阵谵妄症一样的激情
侵袭的人，哪怕这激情是良性的，他也类似于一个精神
失常的人。不过，由于这很快又使他感到懊悔，所以这
只是一种被称为**不审慎**的突然发作。有些人甚至可能希
望自己能够发怒，苏格拉底就怀疑过，发怒是否有时也

有好处。 但在如此的控制力中怀有激情，以至于可以冷静地考虑是应当发怒还是不应当发怒，这看来总有某种自相矛盾之处。 反之，没有人希望有情欲。 因为，如果人能够自由的话，谁愿意把自己束缚于锁链之中呢?

专论激情

A. 心灵在激情上的控制力

§ 75. **不动心**的原则，即哲人必须永远也不激动，甚至对他最好的朋友的不幸也无动于衷，这是斯多葛派的一个极其正确崇高的道德原则。 因为激情(或多或少)使人盲目。 大自然仍然把这种素质植入我们心中，这是大自然的智慧，要在理性还没有达到足够坚强之前，**暂时**地施以约束，即在内心向善的道德冲动之上，再加上活生生的生理(感性)刺激的冲动，以作为理性的临时代用品。 因为除此而外，激情就其本身而言任何时候都是不聪明的，它使自己没有能力去追求自己的目的。 因而故意让激情在心中产生出来是不明智的。 但理性却仍然可
254 以在道德——善的观念中，通过把理性的理念与隶属于其下的直观(例证)联结起来，而产生出意志的某种活跃(在向群众、甚至向自己内心作宗教以至于政治的演说时)，这样，理性就可以不是作为激情的结果，而是作为激情的原因而在善的行为中灌注生气，同时理性却一直还在施行着约束，而产生出一种向善的**热忱**，只不过这种热忱终归还是只能属于**欲望能力**，而不能算作一种更强烈的感性的**感情**，即

激情。

如上面说过的，在足够坚强的灵魂那里的某种不动心的天赋就是幸福的淡泊(在道德意义上的)。具有这种禀赋的人虽然还并不仅仅由于这一点而成为一位哲人，但却天生具有比别人更容易成为一位哲人的优越性。

一般说来，问题并不在于形成激情状态的某种一定的感情太强烈，而在于通过思考把这种感情与所有他当时一切感情(愉快的或不愉快的)的总和作比较做得还不够。一位富翁，当他的仆人在节日里端盘碟时笨手笨脚地打破了他一只漂亮而珍贵的高脚玻璃杯时，如果他能在这一瞬间把这一种快乐的损失与他作为富翁的幸运所带给他的一切快乐的总量相比较的话，他就会把这个事故不当一回事了。但他现在完全放任自己在这一个别事故上的痛苦感情(而不在思想上很快作出那种比较)，所以毫不奇怪，他于是产生出这样的心情，好像他整个的幸福都失去了一样。

B. 各种激情本身

§ 76. 促使主体停留于原状的感情是快适的，而推动他离开原状的感情是不快的。当联系到意识时，前者称为快乐(voluptas)，后者称为烦恼(taedium)。作为激情，前者叫做高兴，后者叫做悲伤。放纵的高兴(而不通过对某种痛苦的忧虑来缓和)和沉陷于悲伤(而不通过希望来减轻)，即悲痛不已，都是对生命有害的激情。但是人们从 255
死亡登记表上发现，比起后者来，有更多的人由于前一种情况而突然丧命。因为，由于意外地展示出一个不可限

量的幸福前景而产生的希望，作为一种激情，它使心灵完全沉浸于其中，以至于这激情一直增长到使人窒息的高度；反之，［在后一种情况下］心灵总还是自然而然地用希望与那不断引起恐惧的悲痛相抗争，于是就只是缓慢地死亡。

惊惧是突然激起的恐惧，它使心灵失去镇静。与惊惧相类似的是骇异，即令人惊诧(但还没有惊愕)，并唤起心灵集中思考。它是对惊奇感(这种惊奇感本身即已包含着思考)的激发。这在经验中是不太容易被人碰到的，但使习以为常的东西化为令人惊诧的来加以表现，这却属于艺术的范围。震怒是一种惊惧，它立即迅速地鼓动起与灾难作斗争的力量。以一种尚不确定的灾难相威胁的对象，它所引起的恐惧就是忧惧。可能依附于某种忧惧而又并不确知一个具体对象的，是一种纯粹出自主观原因(一种病态)的不安。羞怯是因为担心某位在场的人物的蔑视所感到的畏怯，它本身也是一种激情。在另外的情况下，一个人可以在使他感到羞怯的那个人不在场时也敏感到羞怯，但这已经不是激情，而是像悲痛那样的一种情欲，即持续而徒劳地用蔑视自己来自我折磨。相反，作为激情的羞怯却必须是突然产生的。

一般说，激情是病态的偶发现象(症状)，并且(按照布朗*的体系)，可以划分为出自强壮的亢进性的激情，和

* 约翰·布朗(1735—1788)，英国生理学家，认为生命的特点归结为激情。——译者注

出自虚弱的衰退性的激情。前者具有兴奋作用，但也常常因此而具有耗竭精力的特点，后者具有放松生命力的作用，但也常常因此而具有为复原作准备的特征。激动地大笑是一种痉挛状态的高兴。哭泣伴随着由某种无力的愤怒而引起的瘫软感觉，这种愤怒是对命运，或是对其他人以及从他们那里所受到的伤害而发的。这种瘫软感觉是哀伤的。但笑和哭这两者都使人的心情开朗起来，因为这都是通过宣泄作用而从生命力的障碍中解放出来(所以当人们笑得精疲力尽时甚至可以笑出眼泪)。
笑是男子汉的，哭则是娘儿们的(在男人那里则是女人气 256
的)。只有突然涌来的眼泪，亦即出自对别人苦难的虽然高尚却无能为力的同情之泪，才可能扭曲一个男人。眼泪在他眼眶里闪烁，他却不让它们滴落下来，更不让它们伴有啜泣、奏出这样一种讨厌的音乐来。

恐惧和勇敢

§77. 忧虑、畏怯、恐怖和惊骇都是恐惧的程度，即拒斥危险的程度。心灵通过思考而镇静地去承担危险就是勇敢。内在感官的坚强(Ataraxia)，不容易因危险而陷入恐惧，这就是无畏。缺乏勇敢是怯懦[1]，缺乏无畏是胆怯。

有胆气的人是不惊慌的人，有勇气的人是考虑到危险而不退缩的人；在危险中仍然保持他的勇气的人是勇敢的，轻率的人则是莽撞的，他敢于去冒险是因为他不知道危险。知道危险而敢于去冒险的人是胆子大的；在显然没有可能达到目的时去冒最大的风险(如查理十二在

本德尔*)，这是**胆大包天**。土耳其人把他们的勇士(或许是由鸦片烟造成的)称为**亡命鬼**。而怯懦则是**不名誉的气馁**(沮丧)。

惊慌并不是容易陷入恐惧的**习惯性的**特征，因为那种特征称之为胆怯；而只是一种**状态**，一种偶然因素，多半是依附于身体上的原因，而在一个突然遇到的危险面前觉得不够镇定。当一位统帅身穿睡衣仓猝之间得知敌人已经逼近时，也许会在刹那间让血液凝在心房里；而如果某位将军胃里有酸水的话，他的医生会由此而把他看作是一个胆小怯懦的人。但是，**胆气**只是一种气质特点，而**勇气**则是建立在原则上，并且是一种美德。这样，理性可以给一个坚毅的人以大自然有时也拒绝给他
257 的力量。在战斗中的惊慌甚至产生出有益的排便，这导致一个讽刺性的成语(心脏不在正确的地方**)。但是请注意，在战斗口令发出时慌忙跑进厕所的那些水手，后来在战斗中却是最勇敢的。甚至在苍鹭准备与飞临上空的猎鹰战斗的时候，人们也会发现有同样的情况。

据此，**忍耐**也并非勇敢。忍耐是女人的美德，因为它不拿出力量来反抗，而是希望通过习惯来使受苦(忍受)变得不明显。因此在外科手术刀底下或在痛风病和胆结石发作时**叫唤**的人，在这种情况下并不是怯懦或软弱，

---

* 查理十二，瑞典国王，本德尔是罗马尼亚城市。事见伏尔泰：《查理十二史》。——译者注

** 即“心脏落到裤裆里”，形容人丧胆。——译者注

这就好像人们行走时磕碰在一块当街横着的路石上(用大足趾，从这里产生了 hallucinarie 一词*)一样，这时他的咒骂只不过是一种愤怒的发泄，自然本能在这种发泄中尽力用喊叫来把堵在心头的血液分散开来。但美洲的印第安人却表现出一种特殊类型的忍耐心，当他们被包围了的时候，他们扔下手中的武器，平静地任人宰割，而不请求饶恕。在这里，比起欧洲人在这种情况下一直抵抗到最后一个人来，是否表现出更多的勇气呢？在我看来，这只不过是一种野蛮人的虚荣，据说他们的敌人不能强迫他们以啼哭和叹息来证明他们的屈服，这样就保全了他们种族的荣誉。

但作为激情的勇气(因而是属于感性方面的)也可以通过理性来唤起，由此而成为一种真正的勇敢或英勇(即道德力量)。用挖苦和诙谐能使讽刺的嘲笑变得尖刻，但正因此对于值得尊敬的东西也就变得更危险。不为此所吓倒而坚定地循着自己的道路前进，这是一种道德的勇气，这是许多在战场上或在决斗中被证明是勇敢的人都不具备的。义务要求人甚至敢于冒受人嘲笑的危险，这也是一种更高级的勇敢，它属于坚毅性的范畴。因为重荣誉是道德的经常的陪伴，而那种平时有足够的冷静来对付暴力的人，如果用嘲笑来拒绝他这种对荣誉的要

---

* 即“起幻觉”的意思。拉丁语“碰痛了大脚趾”是一个成语，指过于敏感或想象自己有病的人。——译者注

求，则很少有人觉得自己经得起这种嘲笑的。

258 装出一种表面勇敢的、和别的受尊敬的人相比不失身份的举止，这叫做虚张声势。相反，对于别人不看重自己感到某种胆怯和惶恐，这叫做自惭形秽。自惭形秽可以不被指责为盲目自信，而虚张声势[2]的态度却给一个人造成这种假象，似乎他不在乎人家对他的评价。这种态度就是狂妄无知，肆无忌惮，温和点说也是不谦虚，所以它不属于通常含义上的勇敢一词的范畴。

自杀是以勇敢为前提还是全都以沮丧为前提，这不是一个道德问题，而只是一个心理学问题。如果他干这事仅仅是为了避免不名誉地活着，即出于愤怒而自杀，那么他就显得是勇敢的；但如果是由于在忍受那慢慢耗尽一切忍耐力的悲伤时失去了耐心，那么这就是一种沮丧了。当一个人不再能继续热爱生命时，正视着死亡而不害怕死亡，这显得是一种英雄主义。但如果他即使害怕死亡，却总是不能中止去热爱任何一种条件下的生命，从而必先由畏怯而产生一种心灵的纷乱，这样才跨出自杀这一步，那么他是因怯懦而死的，因为他不再能承受生命的折磨。自杀的实行方式在某种程度上提供了识别这种内心情绪的区分。如果为此所选择的手段是突然致死而没有获救的可能，例如手枪自杀，或用烈性升汞自杀(如一位伟大的君王* 防备在战争中被俘而随身携

---

* 指腓特烈二世。——译者注

带着这种东西)，或是在口袋里装满石头跳入深水，那么
这种自杀者的勇气是无可争辩的。 但如果是用上吊绳，
而又被人剪断了，或用普通毒药，而医生又从他体内清
除了，或是用剪刀剪喉管，而又被重新缝上和治愈了，这 259
种方式的自杀者一旦被救活，通常甚至会感到高兴，并
永不再犯——那么，这就是由于软弱和怯懦而产生的绝
望，而不是那种壮烈的绝望。 后者在采取这样一个行动
时还是需要镇静的力量的。

决定以这样一种方式来摆脱生命的重负的，并不是只有那些下流的和渺小的灵魂。 在这类行为上，人们倒是不必轻易为那些不知真正的荣誉为何物的人担忧。 可是，由于这种行为总还是令人毛骨悚然的，并且一个人因此而使自己变得可鄙，所以毕竟有一种情况是值得注意的，这就是在公开宣布不公平为合法的某种革命状态时期(例如在法兰西共和国的福利委员会*时期)，一些重荣誉的人(如罗兰**)在被依法处决之前曾力图先行自杀。要是在制宪时期，他们本来甚至会把这种自杀视为下流。 其原因就在于，在一切**依法**处决中都带有某种侮辱性，因为它是一种**惩罚**；而如果它是不公平的，那么法律的牺牲者可以不把这个惩罚看作**应得**的。 但他是这样来表示这个意思的：如果他不免一死，那么他宁可像一个自

* 罗伯斯庇尔于 1793 年建立的政府机构。 ——译者注

** 罗兰夫人(1754—1793)，法国革命中吉伦特派领袖之一，被雅各宾派送上断头台。 ——译者注

由人那样选择自己去死。这样，即使是暴君(如尼禄)也宣布允许罪犯自杀，作为一种恩准，因为这就会有更多的荣誉。——但我并不想为这样一种德行辩护。

但军人的勇敢与决斗者的勇敢有更本质的区别。哪怕决斗得到政府的宽容，并且在军队里遇到荣誉受损害的事情时，它成为某种程度上的正当防卫，而部队的司令官并不介入其中；但这种正当防卫却并没有得到法律的公开承认。对决斗实行宽容，这是一个不会得到国家首脑真正庇护的可怕的原则，因为也有那样一些轻薄之徒，他们为了得到某种尊重而把自己的生命当儿戏，根本不是为了国家利益而做那些对自己有危险的事。

英勇是合乎法律的勇敢，是在职责所要求的事情上，哪怕丧失生命也在所不惜。这不单只和无所畏惧有关，而且必须与道德上的无可指责(mens conscia recti 问心无愧*)相联系，正如在骑士贝阿德**那里一样(chevalier sans peur et sans reproche 坦荡无畏的骑士)。

260 **使自身在目的上被削弱的激情(Impotentes animi motus)**

§ 78. 愤怒和羞怯的激情具有在其目的方面使自己变得软弱的特点。这是针对某种恶意的伤害而突然产生的感情，但这些感情由于太强烈却又失去了击退这种伤害

---

* 语出维吉尔《伊尼特》的诗句："处处真诚而问心无愧"。——译者注

** 贝阿德(Bayard, 1476—1524),著名的法兰西骑士，绰号"坦荡无畏的骑士"。——译者注

的能力。

是在强烈的愤怒中脸色发白的人，还是脸色发红的人更为可怕呢？前者是在当时令人害怕，后者却多半是在事后(由于他的复仇欲)。在前一种情况下，失去自持的人害怕的是自己一时冲动禁不住要使用暴力，后来却会为此懊悔；在后一种情况下，惊恐突然之间就转化为恐惧，怕自己的无能自卫在意识中会变得显而易见。这两种人，如果能迅速地使心灵镇定下来，让自己愉快起来，那么对于健康并没有损害；否则，他们甚至有的会有生命危险，有的即使将自己的爆发压下去了，也会留下一种怨毒，即留下没有对侮辱采取行动的屈辱感。但只要他有说话的余地，这种侮辱就可以避免。不过这样一来，这两种激情就都具有一种使人说不出话的性质，因而表现出一种有害于身体的印象。

暴怒或许还可以通过心灵的内在约束而戒除，但在羞怯中的过分细腻的荣誉感这个弱点却不这么容易改掉。因为正如休谟所说的*(他本人就染有这个毛病，即在公开场合下讷于言词)，第一次试图虚张声势如果遭到挫折的话，就只会使他更加腼腆。对此没有别的办法，只有先让自己与那些很少介意他人的品头论足的人交往，而逐步摆脱认为别人对我的判断是重要的这种成见，并由此而立足于与别人平等的立场上从内心估量自

---

* 参看休谟：《论无礼和谦虚》。——译者注

已。这样形成的习惯就产生出坦率的品质，它离自惭形秽和冒犯人的虚张声势都是同样遥远的。

我们虽然对别人的羞耻的痛苦感到同情，但却不对
261 别人的愤怒抱同情。当他在愤怒的激情中给我们当场讲述那种引起痛苦的刺激时，那听他讲述(关于他受到的侮辱)的人本身在处于这种状态的人面前是不安全的。

惊奇(即对意外的事感到不知所措)是这样一种感情的兴奋，它先是阻碍正常的思维活动，因而是不快的，但接着就把思想之流更多地提升到那个意外的表象上来，因而又是快适的。但惊异严格说来只是指这样一种激情，这时我们根本不能确定一种知觉是在醒着还是在梦中发生的。一个新生婴儿对一切都感到惊奇，但一个人一旦通过多方面的经验熟悉了诸事物的过程，他就把对任何事都不感到惊奇作为自己的基本原则了(nihil admirari 不惊叹任何事物)。相反，一个人用研究的眼光在大自然的巨大的多样性中沉思默想，这样去追寻自然的秩序，就会在一种他不曾料到的智慧面前陷入惊异，即一种不由自主的赞叹(惊叹不已)。但这样一种激情只有通过理性才能激起，它是眼见在自己跟前打开了超感性事物的深渊时所感到的那种神圣的战栗。

大自然用来机械地促进健康的激情

§ 79. 大自然通过有些激情来机械地促进健康。其中特别是笑和哭。而愤怒，假如人们可以痛骂(而不担心遇到反抗)的话，也不失为一种相当可靠的帮助消化的手段，

而且有些主妇并无别的内心动机，只是要对孩子和仆人大声呵斥，同时，当孩子和仆人表现得一味忍从时，某种生命力惬意的疲乏就千篇一律地扩散到她整个机体中去；但由于担心那些家庭成员的反抗，这种手段毕竟也不是没有危险的。

善意的笑(而不是伴随着愤恨的恶意的笑)则不同，它
是更令人高兴也更有益于健康的。 这正是人们应该向那 262
位悬赏“发明一种新的享乐”的波斯国王推荐的东西。笑的时候(仿佛痉挛似地)一阵阵发作的呼气动作(打喷嚏的呼吸动作在听其不加抑制地震响时，有一种更小但也更促进生命的作用)，通过横膈膜有益于健康的运动而加强着生命感。 这时也许是雇来的一位插科打诨使我们开怀的人(丑角)，或者是朋友关系当中一位看来不知恼怒为何物的出鬼点子的促狭鬼，他“一脸的假正经”，不随大家笑，而是带着装出来的天真突然解开一个扣人心弦的包袱(就像松开一根绷紧的弦)。 所以笑总是那些帮助消化的肌肉在颤动，它大大地促进和改善消化，有如医生的智慧所做的那样。 甚至在判断力的失误中，一种极端的傻气(但却是被看作很聪明的人所为)也能产生同样的效果。[3]

哭是一种伴随着啜泣而(痉挛性地)发生的吸气动作，当它伴有流泪时，同样也是大自然为了健康而预先安排好的镇痛剂。 一位失去丈夫的女人，如人们所说的，不想使自己得到安慰，也就是说，不想有意识地抑制眼泪

的涌流，那么即使她并不知道甚至根本没有想这样做，
她却照顾到了自己的健康。如果在这种状态下插进来一
种愤怒，那么它将马上制止住这种流泪，但却对健康有
害，虽然能使妇女和孩子们流泪的并不总是哀伤，也有
263 愤怒。因为在一阵强烈的激情中(不管是愤怒还是悲
伤)，一个女人或孩子对于灾祸感到软弱无能，于是唤起
外部的自然标记来帮忙，这样一来(根据弱者的权利)甚至
起码能使一个男子汉的心解除武装。不过这种作为女性
缺点的软弱的表现并不能使一个具有同情心的男人感动
到哭的地步，却可以感动得眼泪盈眶。因为在前一种情
况下他就会亵渎了自己的性别，而并不能用这种女人气
来防卫自己的弱点；但在后一种情况下，他就不会当着
女人的面表现出同情，而是用自己的男子气概把这种同
情变成保护妇女的职责；就像那些骑士小说赋予勇士的
性格所造成的情形一样。这种性格正是在对妇女的保护
中显示出来的。

但为什么年轻人更喜欢观看和自己演出悲剧，例如在想要庆祝自己生日的时候；而老年人则更喜欢喜剧以至于滑稽剧呢？前一种情况的原因有一部分正是推动孩子们去冒险的那种原因，也许是由于想试验一下自己的生命力的那种自然本能；但有一部分也在于：一当戏剧终场，在年轻人漫不经心的头脑里，有关压抑心灵和震慑心灵的印象立即丧失了沉重感，而只剩下一种强烈的内心感动过后的舒适的疲乏感，它重新产生出欢快的情

绪。相反，老年人却不是这样轻易就能抹掉这种印象，他们不能在自己心里如此轻松地产生出欢快的情绪。一位具有敏捷的机智的丑角，通过他的突发奇想使老人们的横膈膜和内脏产生有益于健康的颤动，因此在随之而来的共进晚餐时，就使胃口得到了加强，并通过谈话的兴致而增加了食欲。

一般性的说明

某种内部身体感受是与激情有**亲缘关系**的，但却还不是激情本身，因为它只是瞬间的、暂时的，并不留下自己的痕迹。例如当儿童夜晚听奶妈讲鬼故事时突然感到的**毛骨悚然**。还有就是类似于冷水灌顶(如在骤雨之下)的**战栗感**。这种感觉不一定要知觉到危险，而只须思考到危险(虽然知道并没有危险)就能产生出来。如果仅仅是寒噤， 264
而不爆发惊惧的话，那么这种感觉倒并不显得十分讨厌。

头晕，甚至于**晕船**，从其原因来看似乎是属于这种假想的危险之类。在一块搁在地上的木板上人们可以毫不摇晃地走过去，但如果它是架在一个深渊上，或对神经过敏的人来说哪怕只是架在一个坑上，则往往会由于担心那空幻的危险而造成现实的危险。只要有一点点风，一只船就会摇晃，一下子沉下去，一下子升起来。在下沉时，人的本性就力求要使自己升上来(因为一切下沉一般都带有危险的观念)，因而胃和内脏从下至上的运动机械地与呕吐的刺激结合起来。如果患者从舱里向船舱的窗口外看，交替地一下子看见天空，一下子看见海，

那么这种刺激会更加强烈。这使他更产生出他的立足之地在下陷的幻觉。

一位演员，即算他是头脑冷静的，但只要他还具有知性和很强的想象力，他就会由一种做作出来的(装模作样的)激情而受到感动，往往比真实的激情更厉害。一位真正的恋人在他所爱的人面前是窘迫的、笨拙的和不惹人喜欢的；但一个人仅仅是装作“恋人”，此外又具有才能，那么他就能如此自然地扮演自己的角色，直到使那受骗的可怜的姑娘完全陷入他的圈套之中。这正是因为，他的心没有被抓住，他的头脑是冷静的，因而他具有完全的自由来运用他的熟巧和力量，来极自然地模仿出恋爱者的假象。

善意的(真诚的)笑(作为一种欢快的激情)是利于社交的，恶意的笑(狞笑)则是敌视社交的。心不在焉(如特拉松*不戴假发而戴着睡帽，把帽子夹在腋下，一本正经地争论着古代和现代在科学上的长处而走过来)往往给善意的笑提供了诱因，他被人笑，但并不因此而被嘲笑。这个并不愚蠢的怪人被笑话，这对他算不了什么，他也跟着笑。一阵机械的(空洞的)笑声是乏味的，它使社交变得枯燥无聊。而在社交中完全不笑的人，
265 不是郁郁寡欢就是书呆子。孩子们，尤其是小姑娘，

* 让·特拉松(1670—1750)，法国学者，法兰西学院古希腊哲学教授。——译者注

必须尽早习惯于开诚布公、不受压抑的微笑，因为面部表情的开朗同时也会逐渐印入心扉，并奠定一种倾向于欢快、友善和合群的秉性，这就及时地为接近友爱的美德作了准备。

在社交中，使一个人成为笑话的靶子(拿某人开心)，但却不是刺伤人的(不带挖苦的取笑)，而对这种玩笑另一个人也准备有自己的笑话来进行同样的回击，准备以此带来一阵欢快的笑声，这就给社交带进了一种亲切而文雅的活跃气氛。但如果这件事要一个傻瓜来承担，他被人们像一个球一样拨来拨去，那么这种笑就是幸灾乐祸的，至少是粗俗的。如果这是发生在一个寄生虫身上，他因寻欢作乐而把自己委身于恶作剧的戏弄，或让人家把自己当作呆子，那么这就证明那些能对此放声大笑的人，其鉴赏力之低劣和道德感情之迟钝。但一位宫廷小丑的职务是要通过对那些高贵的臣仆们的讥讽，使圣上的横膈膜得到有益于健康的颤动，从而以笑料来佐餐调味，这种职务从不同的角度看，既可以高于、也可以低于一切批评。

论情欲

§80. 产生出某种先行于对象表象的欲求，这种主观可能性是嗜好(propensio)；还在人们认识这个对象之前就想占有它，这种欲望能力的内部强制性是本能(如性欲冲动，动物保护幼仔的母性冲动等等)。在主体身上用作规

则(习惯)的感性欲求称之为**意向**(inclinatio)。在作某种选择时，阻碍理性将它与一切意向的总和相比较的那种意向，就是情欲(passio animi)。

很容易看出，由于情欲可以和最冷静的思考相结合——因而不会像激情那样轻率，也不是暴风雨般地转瞬即逝，而是根深蒂固的，甚至能与玄想共存的——所
266 以它对自由有最大的破坏。如果激情是一种**迷醉**，情欲就可说是一种**疾病**，它厌恶一切良药，因而比所有那些至少还激起自我改善决心的内心短暂的激动还坏得多。它没有这种决心，而是蛊惑人们，乃至于使他们拒绝改善。

人们用一个“癖”字来称呼情欲(荣誉癖，复仇癖，统治癖等等)，却把那种没有陷入**迷恋**的爱的情欲除外。这是因为，当后面这种欲求(通过享受)被满足时，至少对同一个人来说，这欲求就停止了。所以一个人也许可以把一种狂热的迷恋列为情欲(只要另一方保持拒绝)，但却不能把肉体上的爱列为情欲，因为它在对象上并不包含一种**经久不变**的原则。情欲总是以主体的某一格律为条件的，它根据一个由意向给主体所规定的目的而行动，因此每时每刻都和主体的理性相联。而对于纯粹的动物，以及对于纯粹理性的存在物，人们都提不出情欲的证据。荣誉癖、复仇癖等等，正由于永远也不会完全得到满足，因此才被当作疾病而算作情欲，对付这种病只能有缓解剂。

§81. 情欲是纯粹实践理性的绝症，它多半是治不好的，因为病人不愿意被治好，而且要摆脱那唯一可能治好他的原则的控制。理性在从普遍到特殊的感性—实践过程中也遵循的原则是，不因对所喜爱的东西的一种意向而排挤一切其他意向或使之相形见绌，而是由此见到那种意向可以和一切意向的总和相共存。一个人的荣誉欲尽可以永远是他意向中的一个由理性所批准的倾向，但渴求荣誉的人毕竟也要求被别人爱，需要和别人友好地交往，保持自己的能力状态等等更多的东西。但如果他是狂热地渴求荣誉，那么在自己各种意向同样都在招他前往的目的面前，他就是瞎子；并且他之为人所憎恨，或在交往中为人所欺骗，或由于奢侈而导致破产的危险——这一切他都会视而不见。这是哪怕在其形式原则中也与理性直接相冲突的蠢事(即把他的目的之一部分当作全体)。

所以，情欲不光是像激情那样，是一种酝酿着许多坏事的不幸的心绪，它甚至还毫无例外地是一种恶的心绪。即使那以道德领域的事物(按其质料来看)为主旨的最良善的欲求，如追求乐善好施，只要它是偏向于情欲的，它就(按其形式来看)不仅在实用上导致毁灭，而且在道德上也是可鄙的。 267

激情在刹那间造成对自由和自我控制的破坏；情欲则放弃自由和自我控制，到奴隶意识中寻找自己的愉快和满足。但由于理性在这时终究没有放松对内在自由的

呼唤，于是这个不幸的人就在他的枷锁下呻吟，尽管他并不能挣脱这个枷锁，因为它已经仿佛与他的肢体长在一起了。

情欲也还是找到了它的赞颂者(因为一旦恶毒在原则里占据了位置，哪里找不到它的赞颂者呢?)，并且据称："世界上从来没有一件伟大的事情是没有强烈的情欲而干出来的，看来是造化本身如同上发条一样把情欲明智地植入了人的本性之中。"*对于好些意向来说，我们或许可以承认这种说法，这就是那些有生命的自然(甚至是人这种生物)所不可或缺的某种自然性、动物性需求的意向。但是让它们变成情欲，甚至说它们简直应该变成情欲，这却并非造化的本意。从这一观点上来设想造化，对于诗人是可以原谅的(用蒲伯的话来说："如果理性是一块磁石，那么情欲就是风"**)；但一个哲学家却不能让这样一条原则加于自身，哪怕是为了把情欲作为造化的一种临时安排来赞扬，说什么造化在人类达到一定的文明程度之前有意识地把情欲放进了人的本性中。

情欲的划分

情欲被分为自然的(天生的)意向的情欲和来自人类文化的(获得的)意向的情欲。

268 **第一类**情欲有自由意向和性的意向，两者都与激情

---

* 语出爱尔维修，他在《论精神》中谈到过情欲的作用，认为它能促进生命力，唤起人类向更高的事业努力。——译者注

** 语出蒲伯：《论人》。——译者注

相联。**第二类**有荣誉癖、统治癖和拥有癖，和它们相联的不是某种激情的狂热，而是对指向某些目标的那个格律的执著。前一类可以称为炽热的情欲(passiones ardentes)；后一类可称为冷漠的情欲(frigidae)，如悭吝。不过，一切情欲永远都只是人对人的欲求，而非人对物的欲求。人们可以对一块肥沃的耕地或诸如一条母牛之类以及在它们的使用上有许多意向，但却没有癖好(癖好只存在于针对与别人的共同关系的那种意向中)，更没有情欲。

A. 作为情欲的自由意向

§82. 自由意向在原始人那里是一切意向中最为强烈的，这些原始人在一种他无法逃避的状态下与别人处在相互需要之中。

谁只有按照别人的选择才能幸福(哪怕这个人正如所希望的那样一直心怀善意)，他是理应感到不幸的。因为，他怎么能担保他的强有力的邻人在对于选择的判断中将会与他自己的判断相一致呢？野蛮人(还不习惯于卑躬屈膝的人)在还没有公共法律保障他的安全以前，不知道有比陷入这种卑躬屈膝和理应感到的不幸更为不幸的事情，直到纪律的约束逐渐使他对此有了忍耐心。这就产生了他们经常不断的战争状态，目的是要使别人尽可能远地与自己保持距离而散居于荒野里。甚至刚刚才脱离母体的婴儿，他与其他一切动物的区别似乎也只在于，他是带着大声哭叫来到这个世界上的，因为他把自

己没有能力运用自己的四肢看作是一种强制，于是立即
269 宣告了他对自由的要求(对这种自由，没有一种别的动物有一个表象)。[4] 游牧民族，例如阿拉伯人，由于(作为牧人)不束缚于土地上，所以他们如此强烈地依恋他们那尽管不是完全无拘无束的生活方式，同时具有一种蔑视和看不起农业民族的高傲精神，以至于由此带来的艰难困苦在数千年中也未能使他们扭转这种态度。单纯狩猎的民族(如鄂伦春——通古斯人)甚至通过这种自由感(与别的和他们有亲缘关系的种族相区分)而使自己确实高贵起来。所以自由概念不单只在道德法则之下唤起一种被叫做热忱的激情，而且，单是外在自由的感性的表象，通过与权利概念相类比，也把坚定不移地坚持或扩展自由的那种意向一直提升到强烈的情欲。

对于单纯的动物，人们也只说强烈的意向(如交媾的意向)，而不说情欲，因为它们不具备仅仅立足于自由概念之上的理性，因而是与情欲相抵触的。所以情欲的爆发可以归入人类的范畴。我们虽然也说某人狂热地喜欢某些事(喝酒，赌博，打猎)或憎恶某些事(如麝香，烧酒)，但并不太把这些各种不同的意向和反感称为各种各样的情欲，因为情欲只是这么多不同种类的本能，即欲望能力中如此多种多样的纯粹病态的东西。所以它们不应按照欲望能力的对象即事物(它们有无数个)来分类，而
270 应按照使用或滥用的原则来分类。具有自身人格和相互之间的自由的人们滥用这些事物，是因为一个人使另一

个人仅仅成为其目的的工具。情欲归根结底只是指向人的，而且也只有通过人才能得到满足。

这些情欲就是荣誉癖、统治癖和拥有癖。

由于它们是这样一些意向，即仅仅是为了要占有一种手段，以便用来满足一切直接与目的有关的意向，所以当它们努力接近那个唯一能达到一般目的、且与自由相联的能力的理念时，它们就具有理性的外表。当然，具有实现任意企图的手段，比只针对着唯一意向及其满足的那个意向要宽广得多。所以，那些情欲也可以叫做对妄想的意向，这种妄想是在于，把别人只不过是对事物价值的那种意见当作真实的价值一样来评价。

B. 作为情欲的复仇欲

§83. 情欲只能是一个人针对着另一个人的意向，因为这些意向是指向相互协调或是相互对立的那些目的，也就是说，它们是爱或者恨，但公正概念由于是直接从外在自由的概念中引伸出来的，所以它比起友爱的概念来，是一个远为重要、远为强有力地推动着意志的动力。这样，由于遭受到不公正而产生的仇恨，即复仇欲，是一种从人类本性中不可遏制地产生出来的情欲；并且，即使它是恶毒的，然而，理性的格律则通过被认可的公正欲(复仇欲是它的类推)，而与这种意向紧紧纠缠在一起，正因此它又是一种最强烈、最根深蒂固的情欲。这种情欲当它看上去似乎是熄灭了的时候，却总是好像余烬未熄的火星一样，仍然秘密地残留着一种仇恨，即怨恨。

由于公正所要求的东西每个人都可以有份，所以与
271 旁人处于同一状况和比例之中的这种欲求当然不是情欲，而是纯粹实践理性对自由的任意作规定的一个根据。但仅由自爱而来的这种欲求的敏感性只是为了他的利益，而不是为了给每个人立法，它是仇恨的感性动力。这种仇恨不是不公正的，而是针对我们受到的不公正对待的。由于这样一种(进行迫害和毁灭的)意向的原因是某种理念(尽管是被利己主义地使用了)，所以这个意向把向伤害者求公正的欲求转化为以牙还牙的情欲。这种情欲往往强烈到使自己本身遭受灭亡的颠狂程度，只求敌人也逃不脱同样的灭亡，而且(在血仇的情况下)，甚至还使这种仇恨在部族之间世袭下来。因为如人们所说，被伤害者的血据说只要还没有见到被报复者的血，它就要呻唤，直到这无辜抛洒的血再用血来洗刷——哪怕要由他无辜的后辈们中之一个的血来洗刷。

C. 在直接影响他人的能力上的意向

§84. 这种意向最近乎实践—技术的理性，也就是精明的格律。因为，把别人的意向纳入自己的控制，以便能按照自己的意图来驾驭和规定它们，这几乎正好意味着把别人作为自己意志的单纯工具来占有。难怪，对影响别人的这样一种能力的追求就成为情欲。

这种能力看来包含着三个方面的力量：声誉、强力和钱财。如果一个人占有了它们，他就能运用它们对付任何人，不是运用这种影响就是运用那种影响，并且利

用别人来达到自己的目的。对这些东西的意向当其成为情欲时，就是荣誉癖、统治癖和拥有癖。尽管一个人在这里成为被自己的意向所愚弄(被欺骗)的人，并在运用这些手段时耽误了自己的最终目的，但我们在这里谈的也并不是那种完全不允许任何情欲的智慧，而只讨论可用来操纵呆子的那种精明。

但一般说来，情欲即使总是和感性冲动一样强烈，272
但在理性给人所规定的事情上却是纯粹的弱点。因此，要统治别人的那种情欲越大，那么运用理性来达到自己目的这种明智人的能力就可能合乎比例地越小。

荣誉癖是人的一种可通过其意见来对之施加影响的弱点，统治癖和拥有癖则是可以通过他们的恐惧和他们自己的利益来对之施加影响的弱点。这一切都有一种奴隶意识，当这种意识被另外一个人掌握时，这人就由此而具有了一种能力，即利用它本身的意向去达到自己的目的。不过，对这种能力本身的意识，以及关于自己拥有满足自己意向的手段的这种意识，要比对这能力的使用激起更多情欲。

(a) 荣誉癖

§ 85. 荣誉癖不是看重荣誉，即一个人可望因其内在(道德)价值而从别人那里得到的高度尊重，而是追求名望，只须流于表面即可。对于傲慢自大，即强求别人在与我进行比较时对他自己作出渺小的评价，是一种与其自身目的相违背的愚蠢，对这样的傲慢自大，我看人们

只消加以奉承，就通过这种愚蠢的情欲而取得了对它的支配。谄媚者[5]，唯唯诺诺的人，都喜欢把伟大的字眼给予一个重要人物，他们助长着这种使人软弱的情欲，并且当伟大而强有力的人陷入到这种魔法之中时，就腐蚀他。

傲慢是一种与其本来的目的相违背的、缘木求鱼的
273 荣誉欲。它不能看作一种故意利用别人(自己所反感的人)来达到自己目的的手段，相反，傲慢的人是促狭鬼的工具，被叫做呆子。有一次一位十分正派而头脑清醒的人问我："为什么傲慢的人往往也是卑鄙的人"(原来他有过这样的经验：将自己的财产吹嘘为不可一世的商业资力的牛皮家，后来一旦他的财力出现衰败，也会毫不犹豫地阿谀奉承)，我的回答是：因为傲慢强求人家在把自己和傲慢者相比较时对自己作渺小的评价，但一个这样的念头，除了那种觉得自己可以去做卑鄙事的人以外是没有人能想得出的，对于这种人的卑鄙，傲慢本身就是一个不会弄错的指示性标志了。

(b) 统治癖

这种情欲本身是不公正的，它一表现出来就遭到一切人的反对。但它起源于对受别人统治的恐惧，它考虑的是任何时候都使自己据有控制别人的力量优势。不过要利用别人达到自己的目的，这终究是一个糟糕的、不公平的手段，因为一方面这会招来反抗，是不精明的；另一方面这与每个人都有权要求的合法的自由相冲突，所

以也是*不公正*的。至于*间接*的统治术，例如女人通过爱情使反对自己的男人为自己的目的所用，那么这种统治术并不能也冠以统治癖的名号来加以理解，因为它并不具有暴力，而是懂得通过拜倒在她脚下的人自己的意向来控制他，束缚他。这并不是说，好像人类的女性部分就能从统治着男人的那种意向之中摆脱出来似的(事实恰好相反)，而是因为她们不用像男人那样的*手段*来达到这一目的，即不用*力量*的优越(当力量在这里意味着*统治*一词时)；而是用*魅惑力*，它本身包含着被统治的对方的意向。

(c) 拥有癖 274

钱就是敲门砖*，财神爷光顾谁，对穷人关闭着的一切大门都会朝他洞开。这种手段除了仅仅用来对人们的勤劳进行交换之外，本来并没有别的实用性(至少是不应有别的实用性)；但这样一来也就使一切物质财富受人们支配，尤其是在这些财富被用金属来加以体现之后。这种手段的发明带来了一种拥有癖，在其纯粹的拥有中，它最后甚至不含有享受，甚至放弃一切使用(如吝啬鬼的做法)来维持某种权力，以为这种权力足够补偿其他一切东西的欠缺。这种极其愚蠢的情欲即使并非总是可以从道德上来指责的，但却导致纯粹的机械性。它尤其附在

* 敲门砖，原文为Losung,指神话中叫开神秘大门的口令或咒语。——译者注

老年人身上(以补偿他肉体上的无能)，甚至还通过那个具有巨大作用的普遍性手段，而不折不扣地获得了一种能力的称号。这情欲一旦产生出来是无法改变的。如果说三种情欲之中第一种可恨、第二种可怕的话，这第三种就是可鄙的。[6]

作为情欲的妄想意向

§ 86. 我把作为欲求冲动的妄想理解为一种实践的内心幻觉，它把激动人的主观原因看作是客观的动因。自然界不时地要加强对生命力的刺激以充实人类的活力，使他们不至于在单纯的享乐中将生命感丧失殆尽。为此目的，它十分明智和慈悲地把那些人们想象的对象作为真实的目的(如对荣誉、权力和对钱财的各种追求)，来哄骗生性懒惰的人类。这些目的使那不爱从事
275 一件工作的人有足够的事情忙碌，并以闲散的方式给他许多活干。在这时，他所取得的利益只是一种妄想的利益，所以大自然其实是在戏弄人类，鞭策他(作为主体)去追求他自己的目的，因为它使他(作为客体)相信，他是为自己设立了一个自己的目的。但正因为幻想在这里是独立的创造者，那些妄想的意向就适合于成为程度最高的狂热的意向，尤其是当它们处于人类的竞争中的时候。

小男孩玩打球、摔跤、赛跑和军事游戏，以及男人玩棋类和打牌的游戏(在下棋时是着眼于单纯有益于知性的活动，在打牌时却还想赢现钱)，最后，市民们在公共场

所用法老牌*和骰子来试自己的运气的游戏——这一切都是贤明的大自然冥冥之中激励起来、要在与别人的争斗中试试自己的力量的冒险，所以终究是为了防止一般生命力的疲惫并保持其活跃的。两个这样的竞赛者以为他们是在相互进行游戏，但事实上是大自然与他们两个在进行游戏。理性可以从这里向他们清楚地证明，当他们在思考时，他们所选择的手段与他们的目的是多么不相适合。但正因为这种刺激所引起的舒适感与妄想的理念(尽管是贬义的)是密不可分的，所以这种舒适感就是对最强烈持久的情欲具有嗜好的原因。[7]

妄想的意向使软弱的人迷信，也使迷信的人软弱，也就是说，使他们倾向于从那些不可能是(所害怕或所希望的事情的)自然原因的情况出发，却期待有实际利益的结果。猎人，渔夫，还有赌徒(尤其在抽彩时)都是迷信的，而诱使人产生把主观当客观、把内在感官的情绪当作对事物本身的知识的幻觉，这样一种妄想当然也同时制造出对迷信的嗜好。

最高的自然的善 276

§ 87. 完全不掺杂有厌恶之情的最大的感官享受是在健康状态下劳动之余的休息。在健康状态下并无劳动在先却贪图休息就是懒惰。但是，在较长时间内拒绝回到

---

* 法老牌，流行于法国的一种纸牌。——译者注

工作上去，以及为了聚集力量而甜蜜地 far niente(优游)，这还不是懒惰，因为他也可能在进行快适的但同时也是有益的忙碌(哪怕是在赌博)；而且，甚至根据各种劳动的专门特征而将之交替更换，这同时也就是这些不同方面的精力的恢复；相反，重新去干一件未干完就放弃了的沉重的劳动则是需要相当的毅力的。

看来，在懒惰、怯懦和虚伪三种缺点中，懒惰是最为可鄙的。不过在这种评价中人们常常可能对一个人很不公正，因为大自然也把对无休止的劳动的厌恶贤明地放入一些人的本能之中，这种本能是对人对己都有益处的，因为他可能忍受不了长时间或经常重复的无创造性的精力消耗，而需要一定的休息来恢复。所以据说德米特里*并非毫无道理地永远为这恶魔(懒惰)规定了一个祭坛，因为，假如不是还有懒惰介入其间，那不知疲倦的恶还会在世界上造成比现有的更多得多的危害；而如果不是怯懦对人类产生的怜悯，战争的渴血立即会使人类同归于尽；并且，如果没有虚伪［比如在一大群聚集起来搞密谋的恶棍之中(例如在一个严密的组织中)，总有一个出卖者］，那么整个国家马上就会被人类本性中天生的恶毒所推翻了。

那些最为强烈的自然冲动，在人类世代里冥冥中通

---

* 德米特里(Demetrius,约公元前 350—280 年)，雅典政治家、作家，建立安提柯王朝的安提柯·贡那特之父，据说为各种神魔建立了三百多个祭坛。——译者注

过某个普遍关怀着人的物质幸福的更高理性(即世界主宰的理性)，而代替着大自然的地位。这些自然冲动是人的理性所不能产生的，它们就是对生命的爱和对异性的爱。前者是为着保持个体生存，后者是为着保持物种的生存，因为我们这个天生有理性的类是通过两性结合在一个整体中才保持着自己生命的进步的，虽然人类正在进行故意的自我毁灭(通过战争)*，但哪怕是在战争中，这 277
种破坏也不阻碍那不断发展着文化的有理性生物，去为下一个世纪的人类清晰地设想一种不再堕落的极乐状态的前景。

最高的道德—自然的善

§ 88. 这两种善，即自然的善和道德的善，是不能够混淆在一起的，因为这样它们就会互相抵消，而根本达不到真正极乐的目的。反之，处在相互冲突中的过舒适生活的意向和道德的意向，以及后者对前者的原则上的节制，则结合在一起构成了一部分在感性上、另一部分在道德的智性上有教养的人的总目的。但由于在使用中上述混淆是难于避免的，所以人需要用一种试剂(reagentia)把这个混合物加以分解，看看那些能够相互结合着得到某种道德极乐的享受，其成分和比例是如何相互结合起来的。

使舒适生活与交往中的德行协调起来的思想方式就

* 时值“热月政变”后法国与第二次反法联盟交战。——译者注

是人道。在这里，问题并不在于舒适的程度，因为对于人们以为是舒适所不可缺少的那些东西，一个人要求得多些，另一个人却要求得少些；重要的只是用道德法则去节制追求舒适生活的意向时，所应取的比例关系。

善于交际也是一种美德，但追求交际却往往变成情欲。不过，当社交的享受完全用铺张浪费来得到虚有其表的促进时，这种不适当的善于交际就不再是美德，而是一种破坏人道的舒适生活。

* * *

音乐、跳舞和赌博形成一种无言的社交(因为赌博所必须有的少量言词并不建立一种要求相互传达思想的交谈)。
278 赌博，人们误以为它只应当填补饭后谈话的空闲，但一般说来，它是一件很重要的事情：它是发动强烈激情的手段，在这里建立起带着最大的礼貌来相互掠夺的唯利是图的一定惯例，并把赌博期间的彻底个人主义奉为无人否认的原则。从这种无言的交谈中，哪怕它用自己的规矩促成了那么多的文明教养，却很难使社交性的舒适生活与道德的协调、因而使真正的人道有希望得到真实的促进。

与德性仍然显示出最好的协调关系的舒适生活是在好朋友中间(如果可能的话是轮流地)举行一次盛宴。切斯特菲尔德*认为，这些好朋友的人数必须不少于美惠三

---

* 切斯特菲尔德(1694—1773)，英国作家，康德引用的是他的《给儿子的信》。——译者注

女神之数，但也不多于缪斯之数。[8]

如果我邀请那些鉴赏力纯正(在审美上协调)的先生们举行一次宴会[9]，因而这些人不光是想在一起吃一顿，而是要享受一下相互在一起的乐趣(所以他们的数目不能大大超过美惠三女神之数)，那么这次小小的聚餐就必须不仅是为了肉体的满足(当然这种满足每个人也要能够得到)，而且还是为了社交的快乐，同时必须使肉体的满足显得只是这种快乐的承载物。所以，为了让谈话不成为枯燥，甚至被分裂成与邻座互不相干的一些小集团，有上述人数正好就足够了，被分裂为小集团是使谈话索然寡味的。谈话的趣味必须总是伴有一个人时刻与所有的 279
人(不光是他的邻座)说话的那种素养。反之，所谓节日的狂宴(大吃大喝，饱餐一顿)却是完全不讲趣味的。在这里，不言而喻的是，在一切参与宴会的朋友们之中，甚至在同一餐桌上的人们中，一个冒失的同桌当场说出来的对某个在场者不利的话，却不能拿到这些朋友们之外去利用，也不可以用来说闲话。因为在这些朋友们之外，在今后有可能对这次宴会的同桌人引起麻烦的事情上，每次宴会都负有某种神圣的义务来保持沉默，即使并没有特别为此订立一个契约。因为没有这种信任，那么对道德教养本身如此有益的聚会的快乐，连同这快乐的聚会本身，都要被消灭了。因此，如果在一个可以称得上是公众性的聚会(因为一个很大的宴会终究还只是私人性质的聚会，而只有在理念上全体公民的聚

会才是严格意义上的公众性的)上，当我的最好的朋友比如说遭到某种非议的时候，我虽然会为他辩护，必要时会不顾自身的危险用严厉和愤慨的措辞来袒护他，但我不会让人家利用来作为工具，将这些有损名誉的话散布开去，使之成为那个当事人的包袱。这不单是一个必须用来引导谈话的有利于社交的鉴赏力的问题，而且也是应当用来对人们在交往中公开交流自己的思想的自由作条件限制的一些基本原则。

在这里，人们在一张桌子旁边共同进餐时的相互信任与古老的风俗习惯有某些类似之处，例如阿拉伯人的风俗，在他们那里，一个陌生人只要能够在他们的帐篷里从他们手上弄到一点吃喝(比如说喝过一口水)，那么他就不用担心他的安全了。又如，假使俄国女皇接受了从莫斯科来迎接她的代表们递上的盐和面包，那么她吃了这些东西，就能够利用客人的权利在一切跟踪面前保有自己的安全了。但在一张桌子周围一起进餐，现在却被看作这种安全条约的一个表面形式。

280 自斟自饮(solipsismus convictorii 宴会上的唯我主义)对一位研究哲学的学者来说是不利于健康的。[10] 这不是恢复精力，而是耗损精力(尤其当完全孤独地大吃大喝时)，是磨人的工作，而不是焕发生气的思想游戏。一个独自进餐、一边思考一边吃喝的人使自己失去活力而变得憔悴，相反，如果有一个同桌吃饭的人，用自己层出不穷的奇思异想将那些(本来由他自己找不出来的)新素材提

供给他，使他得到鼓舞，他就会获得生气。

如果菜肴的丰富仅仅是为了长时间地让客人们团聚在一起(coenam ducere 维持聚会)，那么在一个盛宴上，谈话通常都经历了三个阶段：(1)讲述，(2)嘲骂和(3)戏谑。(a)当天新闻，首先是本地的，然后也有外地的，通过私人通信和报纸而传来的新闻；(b)当这种最初的兴致被满足后，宴会就变得更加热烈起来，因为对同一个被引上路的话题，各人根据玄想所作的评价不可避免地是有分歧的，但每个人恰好都不认为自己的评价是最不足道的意见，这样就产生出一种争论，它刺激起对酒菜的食欲，并且在这场争论和参与这争论的人一定的热烈程度上，它也有益于健康；(c)但由于玄想总是某种形式的劳动和努力，而这种努力由于在运用玄想时极其丰富多彩的享受最终却会变得疲倦，所以谈话自然而然地就降到仅仅 281
是开玩笑的游戏上来，这一方面也使在场的太太们高兴。对于女人的性别作稍微放肆但不至于使人难堪的攻击，会起到通过笑话她们表现出自己的优越性的作用，于是聚餐就以大笑而结束。当这种大笑是真诚的、善意的时候，大自然通过横膈膜和内脏的运动，其实完全在促进着胃的消化，从而促进着身体健康。但是多么奇怪啊！宴会的参加者们却以为是在大自然的意图中发现了精神文明。贵人们在一个节日盛宴上所奏的宴会音乐是一件最乏味的蠢事，尽管每次纵情享乐的时候人们都会想到它。

一个活跃社交的趣味盎然的聚餐有这样一些规则：(a)选择一个使大家感兴趣、并总是引起某人作适当补充的话题。(b)不要出现僵住的沉默，而只能在谈话中有短暂的休息。(c)如无必要不要改变话题，也不要从一个内容跳到另一个内容。因为聚餐结束时的心情正如一出戏剧结束时一样(与此类似的还有一个有理性的人所走过的整个一生)，不可避免地要沉浸于对谈话的各个不同场景的回忆之中；这时如果心灵找不出一根相互关联的线索来，就会使自己感到纷乱，觉得不但没有在文化教养方面得到进步，反而遭到了削弱，从而心怀不满。在过渡到另一个话题去之前，必须差不多穷尽了一个有兴致的话题的底蕴；而在谈话卡壳的时候，则必须懂得试着把另一个与此相关的话题以不易觉察的方式引入交谈，这样，社交中的某个唯一的人就能不被察觉和不遭嫉妒地接过谈话的领导者的角色。(d)不要让自己和社交中的朋友们的固执己见产生和继续下去，因为这种交谈与其说是一种事务，不如说只应当是一种游戏，应当通过一种适当插入的戏谑而将那种严肃认真避开。(e)在那种仍然无法避免的严肃的争吵中把自己和自己的激情小心地保持在原则范围内，以便总是表现出相互尊重和友爱。在这里重要的与其说是谈话的内容，不如说是谈话的声调(它必须不是大声叫嚷或傲慢自大的)，这样就会没有一个客人带着与另一个客人的不和而回到家里去。

282 即使有教养的人类的这些法则可能会显得无足轻

重，尤其是当我们将它与纯粹道德的法则相比较的时候，然而，一切促进着社交性的东西，哪怕它只存在于讨人喜欢的格律和规矩中，就都是一种增进道德的外部服饰，它也可以从严肃的意义上考虑而推荐给道德。犬儒派的纯正癖和修道士们的戕害肉体都抛弃了社交性的舒适生活，它们是对道德形象的歪曲，并非道德所要求的。相反，抛弃了优雅，它们就不可能有资格谈人道。

注释：

[1] 懦夫(Poltron)一词［由 Pollex truncatus(截去大拇指)而来］在晚期拉丁语中是以 murcus 一词出现的，它是指那种砍掉大拇指使自己不能去从军打仗的人。

[2] 这个词原应写作 Dräustigkeit［从 Dräuen 或 Drohen(威胁)一词而来］，而不应写作 Dreistigkeit，因为这样一个人的风度以致表情都使人担心他也许真的是一个粗鲁的人。同样，人们也把轻浮的(liederlich)写成放荡的(lüderlich)，但前者是指粗疏任性的人，此外他还是不无用处和心地善良的；后者却是指下流的人，他使任何人都讨厌［出自 Luder(无耻之徒)一词］。［“虚张声势”，德文 Dreistigkeit,原意是“厚颜无耻”，但这是指不要面子，虚张声势则是要顾全面子，也没有那么重的贬义。“轻浮”与“放荡”的区别亦类此。——译者注］

[3] 后面这种例子可以举出很多。但我只想举一个我从一位已故冯·K-G 伯爵夫人［即卡杰琳伯爵夫人，康德常在她家作客。——译者注］嘴里听来的例子，这位女士是女性中的佼佼者。当时在波兰执行筹建马耳他骑士团任务(受奥斯特罗格委派)［奥斯特罗格为乌克兰城市。——译者注］的査格拉莫佐伯爵曾造访过这位女士。恰好有一位出生于哥尼斯堡，但因为一些富商的业余爱好，而在汉堡被雇为收藏室的生物标本收集人和管理人的硕士，因拜访他的普鲁士亲戚也在场。伯爵用结结巴巴的德语(为了与他攀谈)对他说：“Ick abe in Amburg eine Ant geabt(我在汉堡有一个姑母)，但我听说她已经死了。”硕士立即接过话头问：“为什么您不请人把它剥制成标本呢?”他把意味着 Tante(姑母)一词的英语化词 Ant［英语的写法是 aunt(姑母)。——译者注］理解成了 Ente (鸭子)，而因为他马上想到它肯定是很稀罕的，他就惋惜这一巨大损失。人们可以想象，这个误会必定会引起怎样的大笑。

[4] 卢克莱修作为一个诗人，以另一种方式来看待动物界中这个事实上值得注意的现象：

Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst,

Cui tantum in vita restet transire malorum!

[意为：

"而他则用可怜的哭声

充满整个屋子的时候——

对于一个生命中正有这样多灾难

在等候着他的人，这也不足奇怪。"

参见《物性论》，商务印书馆1981年版，第274页。——译者注] 当然，初生的婴儿并不能有这样的预见。但通过对出生数月之后伴随着哭叫而来的流泪却揭示出，他的不快的感情并不是由肉体的痛苦而来，而是由某种自由的模糊意象(或与此类似的表象)以及自由的受阻即冤屈而激起的：当他努力接近某个对象，或只是一般地想改变他的状态而感到受阻时，这种哭叫就表示着某种愤慨。这种本能怀有自己的意志，并把对这意志的阻挠看作一种伤害，这也可以从他特殊的音调上区分出来。这种本能也显示出一种恶劣性，这是母亲认为不能不加以惩罚的，但它却往往用更加激烈的哭叫声来回报。当事情的原因是他自己的过错时，他也发出同样的哭叫。其他动物的幼仔很早就相互嬉戏，而人的幼儿很早就相互吵嘴，这就显得是，某种确定的权利概念(它与外在自由有关)仿佛与动物性同时发展起来，而不是逐渐学会的一样。

[5] 谄媚者一词(Schmeichler)据说最初可能写成依附者(Schmiegler)(即一个俯首帖耳的人)，这种俯首帖耳是为了任意摆布一位自以为了不起的人，甚至是借助于他自己的傲慢。同样，伪君子(Heuchler)一词［据说原来写成Häuchler(叹息者)］据说本来是指这样一种骗子，他在一位富有的牧师面前边说话边长吁短叹，假装恭顺虔诚。

[6] 这里的可鄙要从道德的意义上来理解。如蒲伯说："魔鬼在一阵驴打滚的金雨中落到高利贷者的怀里，并夺走了他的灵魂。"［引自蒲伯：《道德论集》。——译者注］如果这话切中要害的话，那么在市民的意义上，广大群众反而赞赏那表现出很高明的商业智慧的人。

[7] 有一位在汉堡输光了一笔可观的财产的人用看人赌博来打发日子。别人问他，如果他想一想他一度拥有这样一笔财产的话，心里是什么滋味，他回答说："如果我再一次拥有它，我必定还是不会有比这更快意的方式花掉它。"

[8] 即一桌十人，因款待客人的主人未算在内。

[9] 在一个节日盛宴中，女士们的在场使绅士们［"绅士们"原文为chapeaus，法语"帽子"之意。在节日宴会上只有贵族可戴帽子。——译者注］自动把自己的自由局限于文雅范围之内。在这里，有时一阵突发的面面相觑的沉默是一种令人尴尬的糟糕的事情，这时没有人敢于出新花样把谈话合乎礼节地继续下去，因为他不能凭空捏造，而应当从当天的新闻、而且必须是有趣的新闻中引出话题。常常只有一个唯一的人，特别是家庭的女主人才能防止这种尴尬局面，并经常维持畅快的交谈，使交谈像在一场音乐会中那样，大家都以高尚的欢乐而结束，因此也就更加有益。正像柏拉图的会饮［这里并非指柏拉图著名的对话《会饮篇》，而是指柏拉图本人的好客，据说凡在柏拉图那里做过客的人，都渴望再一次享受到他的款待。——译者注］那样，客人说："你的宴席不光使人在享受时感到高兴，而且也会经常地勾起人的回忆。"

[10] 因为一个研究哲学的人必须随时随地不断地背负着他的思想，

以便通过多方面的研究而发现，他可以在哪些原理上把这些思想联成系统，而由于那些理念并不是直观，所以它们仿佛是在空中向他浮现出来一样。反之，研究历史或数学的人却可以把诸直观摆在自己眼前，这样来用手中之笔将它们整理得既符合理性的一般规则，同时又还是经验的事实，于是，由于过去的事实在某些点上是确定无疑的，所以今后的工作就从他们留下这些点的地方继续下去。至于哲学家，则根本不能把他看作建设科学大厦的工匠，即不能当作学者来看待，而必须作为智慧的研究者来看待。这是这样一种人的一个纯粹理念，这种人使一切知识的终极目的在实践上和(为了同一个目的)理论上都成为对象。人们不能将这种称号用于复数，而只能用于单数(如说“哲学家”断定这样那样)，因为它标志一个纯理念，但说哲学家们则意味着绝对单一的东西是复多的东西了。

第二部分

人类学的特性

论从外部来认识人的内心的方式

划分

(1) 个人的特性，

(2) 性别的特性，

(3) 民族的特性，

(4) 类的特性。

A.

论个人的特性

在实用的意义中，特性一词是被一般自然的符号学(semiotica universalis 一般的符号学)(而不是公民的符号学)在两方面含义上来使用的：一方面是说，某个一定的人具有这种或那种(身体上的)性质，另方面是说，他特别具有一个(精神的)个性*，它只能是一种唯一的个性，要么就

---

* 特性、性质、个性，康德用的是同一个词 Charakter。——译者注

是完全没有个性。前者是人作为一个感性的或自然的存在物的辨别标志，后者是他作为一个理性的、天赋自由的存在物的辨别标志。一个有原则的人，如果人们有把握地知道不能从他的本能，而只能从他的意志来测度他，那么他就有一种个性。因此，为了避免在属于欲望能力的东西(实践性的东西)里发生同语反复，我们可以按照这种性格特点把对性格的描述划分为：(a)天性或禀赋，(b)气质或性情，以及(c)无条件的个性或思想方式。前两种素质表明可以从一个人身上产生出什么，后一种(精神的)素质表明，他决心从自身中产生出什么。

Ⅰ. 天性

一个人有一副好脾气，这就是说，他不是执拗的，而
286 是随和的；他虽然被激怒，却很容易平息而并不心怀怨恨(这是消极的善)。相反，要能够说一个人“有一颗善良的心”，虽然这也属于性情的范畴，却已经表达出更多意思了。这是一种导致实践的善的内心冲动，尽管做这种事并不是根据基本原则，以至于好脾气和好心肠的人，两者都有可能被一个狡猾的家伙随心所欲地利用。因而，天性与其说(在客观上)指向欲望能力，不如说(在主观上)指向在一个人被另一个人所感染时那种愉快和不愉快的感情(而感情在这里也可以具有某种性格特点)。这时生命不单只在感情中内在地显示出来，而且也在活动中外在地显示出来，虽然只是根据感性的冲动而显示

出来。在这种关系里就存在着气质，而这种气质又还必须与某种习惯性的(由习惯而形成的)倾向区别开来，因为后者的原因并不在于天资，而只是机缘造成的。

Ⅱ. 气质

谈到气质，我们从生理学的角度把它理解为身体的体质(或强或弱的构造)和脾性(体液，即由生命力合乎规律地在体内激动着的东西，热情和冷漠都同样处在这种体液的影响之中)。

但从心理学上来考虑，亦即作为灵魂(感情能力和欲望能力)的气质来考虑，上述借自血液性状的表达方式就仅仅被看作是从感情欲求活动与身体动因(其中最重要的是血液)的类比中得来的。

由此可见，我们仅仅归于灵魂的那些气质，也许正好隐蔽地在人身上也具有参与作用的肉体原因。此外，这些气质首先是在感情的气质和行动的气质中可以作出上位的划分*；其次，每种气质都可以和生命力的兴奋(intensio)和松弛(remissio)相联结。所以正好只能够提出四种单纯的气质(正如在三段论中以中项来界定的四个格一样)：多血质、忧郁质、胆汁质和黏液质。这样就可以保留那些旧的形式，而又只保存那与这种气质论的精神相 287

---

* 上位的划分，即属的分类，与下面的“下位的分类”(种的分类)相对。——译者注

符合的较为适宜的含义。

在这里，用血液的性状来表达并不是为了说明受到感性刺激的人的诸现象的原因——这或许是体液病理学或神经病理学的事；而只是为了根据所观察到的效果来对它们进行分类，因为人们并不想预先知道，血液的哪种化学混合是有资格被命名为某个确定的气质特点的，而是要预先知道，在我们对人进行考察时要收集哪一些感情和意向，才能给他恰如其分地规定一个特殊种类的称号。

所以气质论的上位的分类可以这样来划分，分为感情的气质和行动的气质，而它们又可以通过下位的分类而再次一分为二，这一共就有四类气质。我在这里归入**感情**的气质的是(a)多血质，和它的反面(b)忧郁质。前者具有这样的特点，对刺激的感受迅速而强烈，但并不深入(并不太持久)，而在第二种气质中，感受并不太显著，但植根很深。我们必须在这里建立感情的气质的这种区别，而不把这种区别归于快乐或是悲伤的倾向中去。因为多血质的人其轻浮具有乐天的倾向，反之，那执著于某种感受之上的深沉消除了快乐的轻浮易变性，而并不因此就导致悲伤。不过，由于一切在人控制之内的交替变化一般都鼓动和强化心灵，所以那种把遇到的一切事都加以马虎对待的人，即使不是更有智慧，肯定也要比那拘泥于使其生命力僵化的感受之上的人要更幸福一些。

1. 感情的气质

a. **开朗的人**的多血质

多血质的人在这样一些外在表现上显示出自己的性
情：他无忧无虑，怀有良好的希望，对于每件事一下子赋 288
予很大的重要性，却可能马上就不再记得它。他真诚地许诺，但却不信守诺言，因为他预先哪怕对自己是否具有信守诺言的能力也未经过足够深入的反省。他十分善意地要给人家帮助，但却是一个糟糕的拖欠者，并一再要求延期。他是一位很好的旅伴，诙谐风趣，兴致勃勃，喜欢对无谓的事情赋予伟大的意义(Vive la bagatelle!*)，对一切人都是朋友。他通常不是什么恶人，但却可能是一个恶劣地改变信仰的罪人，虽然对某些事感到极为懊悔，但马上又把这种**懊悔**(它从来不会变成一种**忧伤**)忘掉。他在工作中感到疲劳，但却在那只不过是游戏的事情中不知疲倦地奔忙，因为游戏具有交替的变化，而坚持不懈却不是他的事。

b. **沉稳的人**的忧郁质

倾向于忧郁质情调的人(而不是忧郁的人，因为这意味着一种状态，而不只是对某种状态的倾向)对一切与他本身有关的事都赋予很大的重要性，处处感到危机，首先把自己的注意力放到事情的困难性之上。与此相反，多血质的人则从成功的希望开始。所以正如多血质的人

* 法文，意为："小事情万岁！"——译者注

只是肤浅地思考一样，忧郁质的人则深刻地思考。他不轻易许诺，因为对他来说信守诺言是郑重的，但践约的能力却是有疑问的。这一切并非出于道德上的原因(因为这里所谈的只是感性的冲动)，而是因为相冲突会给他带来麻烦，并正因此而使他担心、疑虑和左右为难，但也因此而对快乐没有感受性。此外，当这样一种心绪成为习惯性时，它却至少在魅力上与多半属于多血质者的遗传性的那种与人为善的心绪相对照。因为那*自身*都不得不因缺乏乐趣而遗憾的人，也未必能把乐趣给予别人。

289 **2. 行动的气质**

c. *热血的人*的胆汁质

人们形容这种人是：他是*暴烈*的，像麦秸一样迅速地燃烧起来，得到别人的让步又可以马上平息下来；发怒而不记仇，甚至也许会对立刻向他让步的人加倍地表示喜欢。他的行动是*迅猛*的，但不持久。他忙于工作，但却不喜欢自己承担工作，这正是因为他对此没有持久性。所以他喜欢充当单纯领导工作的司令官，却不想自己去执行。因此他的占统治地位的情欲是荣誉欲，他可以很乐意地从事公共事务，并希望得到公开的夸奖。所以他爱*面子*，喜好*形式*上的排场，喜欢为人辩护；表面上宽宏大量，但不是出于爱，而是出于骄傲，因为他更爱的是*自己*。他注重条理，因此显得比他实际上更精明；他贪婪，为的是不成为吝啬。他彬彬有礼，但在交往中拘于礼仪、呆板和装腔作势。他喜欢有一个谄媚者，不管

是谁，他用来作他开玩笑的靶子。别人对他的傲慢专横的抵触使他所遭受的伤害，甚至比吝啬鬼由贪婪所遭受到的还多，因为一个小小的刻薄的玩笑就使他装腔作势的威仪烟消云散，而吝啬鬼却通过赢利而弥补了他在这方面的损失。总之，胆汁质是一切气质中最少幸福的，因为它引起最多的对立面来反对自己。

d. 冷血的人的黏液质

黏液*的意思是不冲动，而不是指惰性(呆滞)，不能由于一个人有很多黏液就马上把他称为冷漠的人或迟钝的人，并在这种头衔之下把他归入懒汉之列。

黏液作为一种弱点，是一种不活动的倾向，不能由自己激发自己对工作的强烈的冲动。在这方面的无动于 290
衷则是自甘低能，这些意向的趋向只不过是吃了睡，睡了吃。

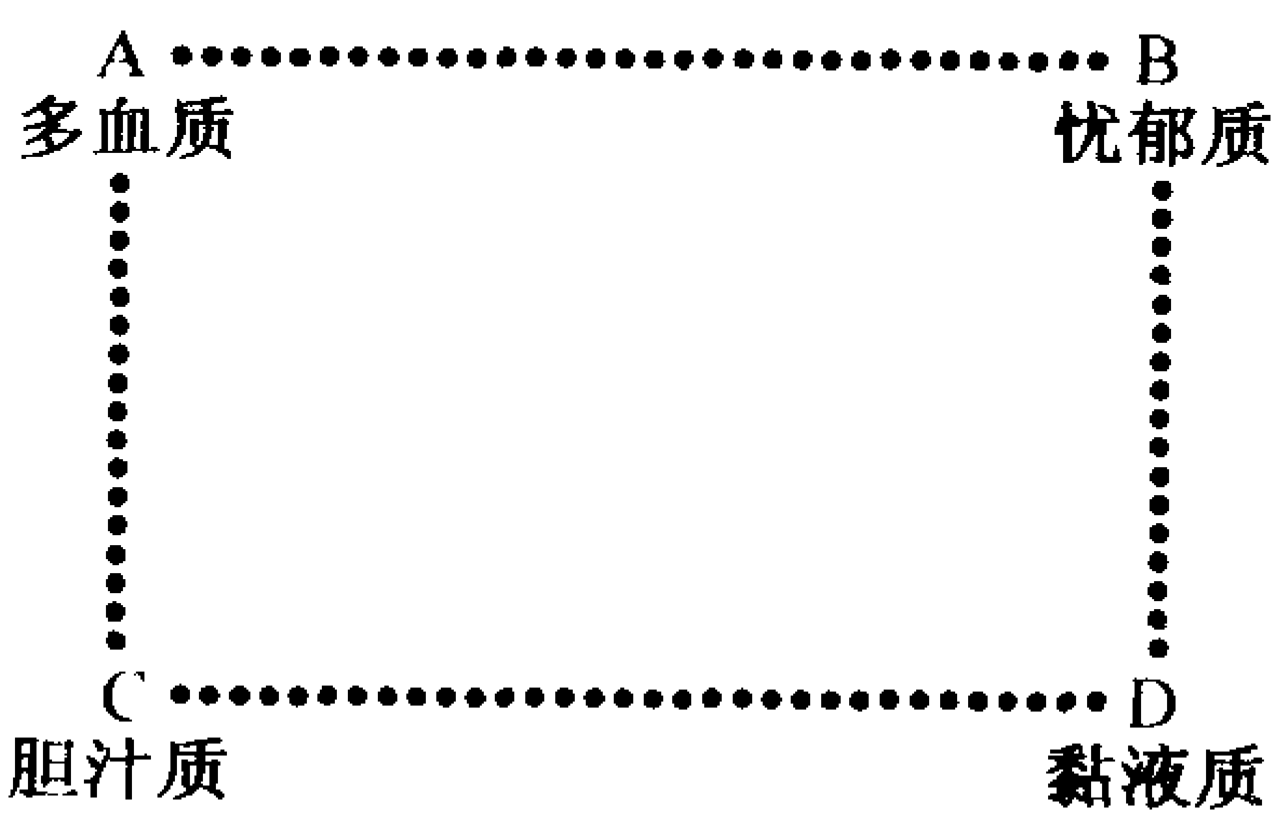
反之，黏液作为一种长处，有这样的特点：虽然不是轻易地或迅速地被激动，而是缓慢地被激动，但却很持久。体内混有适当成分黏液的人是慢慢热乎起来的，但却把热情保持得更长久。他不容易陷入愤怒，而是首先考虑他是否应当愤怒；即使对面有一个胆汁质的人怒不可遏，也不能够把这个坚定的人从他的冷血状态中拖出来。

---

* 当时人们认为冷漠和迟钝是由于体内黏液之故，黏液(Phlegma)成为冷漠的同义词。——译者注

冷血的人具有完全正常的理性成分，但同时又生来具有这样一种黏液，他虽然不是才华四溢，但却是从原则而不是从本能出发的。他完全不必为此懊悔。在他身上，这种得天独厚的气质代替了智慧的位置。人们甚至在日常生活中往往称他为哲学家。他以这种气质审视旁人而又不会伤害他们的虚荣心。人们也常常称他为**狡黠**的，因为所有射向他身上的石弹都像打在一袋羊毛上一样从他身上反弹回来。他是一位和气的丈夫，并懂得如何取得对老婆和亲属的控制，在这方面他显得对一切人都顺从，因为他懂得用他不屈不挠但又考虑审慎的意志，使他们的意志转化为他的意志。正如那些体积小、速度大的物体在发生碰撞时就会钻穿设在它们路上的障碍物，而速度小体积大的物体则会把这些障碍物带着一起走，而不破坏它们一样。

如果说，一种气质掺入到另一种气质里去，如人们通常以为这是可能的那样——例如



291 那么它们要么就是相互**冲突**，要么就是相互**抵消**。当想

把多血质和忧郁质以及胆汁质和黏液质结合在同一个主体身上来思考时，就导致相互冲突，因为它们(A和B，以及C和D)是处于相互对立的矛盾中的。第二种情况，即相互抵消的情况，是在多血质和胆汁质以及忧郁质和黏液质(A和C，以及B和D)相混合(仿佛是化学性地)时就会产生的。因为好脾气的快乐不能以同一种方式想象为与威胁性的愤怒相融合；同样不可能的是自我折磨者的痛苦和心满意足者的满足平静相融合。但如果在同一个主体身上会产生两种状态中一种与另一种相更替的情况，那么这只是心境，而不是一种确定的气质。

因此不存在复合的气质，如一种“多血胆汁质”(一切轻浮的人都希望有这种气质，于是装扮成一位仁慈而又严厉的先生)。相反，一切气质只分为四种，而每一种都是单纯的。我们不知道对那种自称有一种混合气质的人该怎样评价。

快乐和轻浮，深思和妄诞，慷慨和固执，最后，冷漠和迟钝，都只是作为气质的结果并联系到它们的原因才被区别开来的。[1]

III. 作为思想方式的个性 292

可以绝对地说一个人：“他有个性”，这在绝大多数场合下不单是说到他，而且也是在称赞他，因为这是一种激起人家对他的敬重和赞叹的可贵性质。

如果把这一称呼一般地理解为，可以有把握地期待

他是一个什么样的人，无论是好人还是坏人，那么人们通常就补充道："他有这样或那样的个性"，于是这一表述就标志着性情。但具有一种绝对的个性则是意味着意志的这样一种特点，主体根据它把自己束缚在一定的实践原则之上，而这些原则是他通过自己的理性独立地为自己所规定的。尽管这些基本原则有时也可能是错误的和有缺点的，但一般而论，根据坚定的原则行事(而不像蝇营狗苟之徒一下子跳到这里，一下子跳到那里)，这种意志的公式本身就具有一种值得珍视和值得赞叹之处；因为它往往也是罕见的。

在这种情况下，重要的并不是大自然从人身上产生的东西，而是人从自身产生出的东西。因为前者属于气质的范畴(这里主体多半是被动的)，而只有后者才提供出他具有一种个性的知识。

人的一切其他好的和有益的特点，都有一种可以与别的带来同样多利益的特点相交换的价格，如才能有一种**市场价格**，因为领主或庄园主可以把一个这样的人以各种不同的方式来使用。气质有一种**亲和价格**，人们可以和他一起愉快地消遣，他是一个令人快意的旅伴。但是，个性却有一种内在的**价值**[2]，它高于所有的价格。

293 **仅仅由人有个性或无个性而产生的特点**

(1) 模仿者(陷在风俗习惯中)是没有个性的，因为个性恰好在于思想方式的独创性，它的行为举止汲取的是由它自己所开辟的源泉。但一个有理性的人也不能因此

而成为一个古怪的人。的确，他永远也不会是这样，因为他所履行的原则是对每一个人都适用的。古怪的人是有个性的人的仿效者。气质上的驯良是一幅水彩画，而不是个性特征；但是将个性特征画成漫画，这就是对一个具有真正个性的人的肆意嘲讽，因为他没有参与去做那一度成为公众习惯(成为时髦)的恶事，因而被说成一个怪物。

(2) 气质禀赋上的恶毒还不如没有个性的气质禀赋上的驯良那样糟糕，因为人们可以利用后者来占有对前者的优势。甚至一个具有恶劣个性的人(如苏拉*)，即使他因为强力推行他的坚定原则而遭人憎恶，但同时却又是一个可赞叹的对象，正如刚毅(Seelenstärke)在一般地和仁慈(Seelengüte)相比较时一样，虽然这两者为了产生出比现实中更理想的东西，为了配得上崇高思想(Seelengröße)的称号，必须在一个主体身上找到它们的统一。

(3) 在业已下定决心时那种不屈不挠的精神(如在查理十二那里)虽是一种对个性极为有利的天赋，但其实还并非一种确定的个性。因为个性要求有从理性和道德实践原则中引申出来的格律。所以人们不能有理由说：这个人的狠毒是他的一种个性特点，因为这样一来个性特点就会成为残忍的。但人却永远不在自己身上容忍恶，所 294
以根本没有出自原则的狠毒，狠毒只是由于抛弃了

* 公元前1世纪罗马共和国元老派统帅，以残酷、专横著称。——译者注

原则。

*　　　*　　　*

所以我们最好是对涉及个性的那些原则作否定性的陈述，它们是：

a. 不要预先讲还未实现的事，因此说话也要谨慎，以免给自己招致说话不算数的责骂；

b. 不要虚伪，不要当面做好人，背后却捣鬼；

c. 不要破坏你(曾答应过)的许诺，这甚至包括，连那些现在已破裂的友情的纪念也还是加以尊重，而不在后来去滥用人家以前的信任和真诚；

d. 不与思想坏的人臭味相投，牢记 Noscitur ex socio etc.*，而把与他交往只局限在工作上；

e. 不去注意别人散布的无聊和恶意的流言，否则就正好暴露了自己的弱点；同样，也不要过于害怕违反那变动易逝的时髦，如果这时髦业已产生了一些重大影响，则至少不要把它的要求扩展到品德方面去。

在自己的思想方式里意识到一种个性的人，并非天生具有这种个性，而必须时时刻刻争取它。人们甚至会承认：个性的建立正如某种方式的新生一样，是他为自己立下某种誓言的庆典，它使这个正在发生内心转变的时刻有如一个新阶段一样使他不可忘怀。教育、示范和

---

* 完整的话是 Noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se，意为“视其交友，知其为人”。(直译为：在一个人身上打听不到的，在他朋友身上可以了解。)——译者注

开导能够使对一般原则的这种坚定性和持久性显示出来，并非逐步地、而只是爆发式地、仿佛在厌倦了本能的动摇状态之后突如其来地显示出来。或许只有少数人在30岁之前试行了这一变革的，而在40岁之前把这一变革建立在牢固基础上的人则更少。想要积少成多地变成一个更好的人，这是一种白费力气的企图，因为在一种影响被消除的同时，人们又产生出另一种影响。但个性的 295
建立却是一般生活作风的内在原则的绝对统一。人们甚至说：诗人无个性，例如，他们在尚未放下一个突如其来的妙想时，会伤害自己最好的朋友；或者说：在必须服从一切礼仪的宫廷侍从那里是完全找不到个性的，而在那些以同样一种心情既向天上的主也向地上的主子献媚的教士们那里，也未必能确定什么个性的坚定性，所以具有一种内在的(道德的)个性恐怕只是、并将仍然只是一种虔诚的愿望罢了。但也许在这方面有责任的正是哲学家们，因为他们还从来不曾把这一概念经过分析而充分地澄清过，只想过要使道德片断不全地呈现出来，而从来不是在其美丽的形象中完整地呈现出来，并对一切人有益。

总之，在对自己公开袒露的内心中，以及在构成最高准则的对待任何别人的态度中，真诚是一个人意识到自己具有个性的唯一证明。而且，由于具有个性是能够要求一个有理性的人的最低限度，但同时又是人的内在价值(人的尊严)的最高限度，所以做一个有原则的人(即

具有一个确定的个性)，这对于最普通的人类理性都必定是可能的，因而从等级上说必然比最大的才能还要高。

论相面术

相面术是从一个人的可见的面部形象，也就是从他内心的外部表现来作判断的技艺。据说其根据是人的性情和思想方式。在这里，对他作判断不是在他生病的时候，而是在他健康的状态中；不是在他情绪激动时，而是在心情平静时。不言而喻，当人们出于这种意图来判断一个人时，这个人就觉察到别人在考察他，在窥视自己的内心，他的心灵就不会是平静的，而是处在被强制的状态，内心激动的状态，甚至是眼看自己被别人审查时的不满状态。

如果一块表有一个招人喜爱的外壳，那么(一位著名
296 的钟表匠认为)人们并不能由此而肯定其内部也是良好的；但如果表壳做得很差，那么可以有相当大的把握断定它内部也不很妙，因为工匠总不会因为忽视了花工最少的外表，而使一个精细考究地加工出来的产品蒙上坏名声。但如果把人类的工匠与一位不可捉摸的大自然的造物主相类比，那么在这里也可能推出荒唐的结论，说什么造物主也会给善良的灵魂一个美丽的身体，以使他所造出的这个人在别的人那里有好的印象，被人欢迎；或者相反，会使一个人从另一个人那里得到鉴戒(发出警告：hic niger est, hunctu, Romane caveto*)。因为鉴赏包含

* 引自贺拉斯的诗，意为："罗马人！这就是暴徒，提防他啊！"——译者注

着一个人对另一个人(根据其美丑)是喜欢还是讨厌的纯粹主观上的原因，而智慧则把带有确定的自然特征的人的定在作为客观的目的(这目的我们绝对无法理解)。鉴赏并不能用作智慧的准绳，以便在人身上把这两件异质的事情设想为在同一目的之中相互谐调的。

大自然对相面术的指导

对我们准备信任的人，哪怕我们一直对他印象很好，我们也要预先看看他的脸，尤其是眼睛，以便考察一下对我们面前这个人可以期待些什么。这是一种自然冲动。这个人在神情里的那种排斥力或吸引力决定着我们的选择，或者使我们在还不了解他的品行时三思而行。所以不容置辩的是，有一种面相学的表征，只不过它永远也不会成为科学。因为，暗示着被观察主体的某些意向和能力的人类相貌特征，是不能通过概念的描述，而只能通过在直观及其模仿中的反映和体现而被理解的。这时人的相貌通常是以其多样性而展示给判断的，其中每一种都可能在内部暗示出人的一种特殊的内在品质。

巴蒂斯塔·波塔*的人物漫画想借助和某些具有性格的人的面部相类似的动物头部，来类比地表现人的头 297

* 波塔(1540—1615)，著有《人类的相貌》，在其中用动物的面貌来解释人的面部特征。——译者注

部，由此在两者自然禀赋的某种类似性上把它们联系起来，这种漫画早已被遗忘了；拉法特*广泛推行这种趣味，他的版画在一段长时期内成为一种普遍受欢迎的价廉物美的货色，新近却也无人问津了；除了一种意义含混的意见(如冯·阿欣荷尔兹**先生的意见)之外几乎什么也没有留下来，这种意见认为，人们私下里做个鬼脸来模仿一个人的相貌，甚至也会引起某些与这人的个性相符合的思想感情。——经过了这些之后，作为一种借助于外表天生的不自觉的记号来窥视人心的技艺，相面术是完全不合要求了。它只剩下了培养鉴赏力的技艺，并且不是在事物方面，而是在规矩、礼貌和习俗方面，为了用一个也许会促进与人交往、促进一般人类知识的批判，来帮助鉴赏力的培养。

相面术的划分

标明性格的东西可划分为：(1)面部形态，(2)面容，(3)习惯性的面部表情(神态)。

(1) 面部形态

值得注意的是，在希腊艺术家头脑里甚至产生过一种(神或英雄的)面部形态的理想，它应当被表现得永远年轻，同时又显出摆脱一切激情的静穆(在圆雕、浮雕和凹雕中)，而不掺杂魅力在内。在希腊人的侧面像的垂直面

---

* 拉法特(1741—1801)，著有《有助于人类了解和人类之爱的面相之断想》，并附有大量木刻插图。——译者注

** 阿欣荷尔兹(1743—1812)，德国历史学家，政论家。——译者注

上，眼睛的位置比依据我们的鉴赏(它立足于魅惑力之上)所应取的位置要更深陷，甚至美第奇的维纳斯也缺乏这种魅惑力。其原因也许在于：理想应当是一个确定不变的标准，所以一个从脸上突出来、在额头下面形成一个角度的鼻子(从而这角度可大可小)，都不会像有规律的东西总是要求的那样，提供一个相貌的确定规则。甚至现代的希腊人，尽管他们一直具有着依美的形象构造的其余的身体结构，却也不具有面部那种严格的侧面垂直 298
线，这一垂直线似乎证明了作为典范的艺术品来看的那种理想性。按照这种神话的模型，双眼凹陷得较深，鼻根旁边则被阴影遮去一部分；相反，在现代人那里，这些已被看作是美的面貌，如果鼻子从眉心处(即鼻根上的凹陷处)带一点小小的起伏，就会让人觉得更美些。

如果我们根据实际情况来对人类进行严格的考察，那么就会发现，一种被测量得很精确的合规则性通常是一个极平庸而没有精神的人的标志。中庸看来是美的基本尺度和基础，但还远不是美本身，因为美要求某些表明性格的东西。但人们也可以在一张面孔上遇见这种有性格的东西而见不到美。不过，虽然是在另一种关系上(也许是在道德或审美方面)，对于这种人却有一种十分有利的说法：可以时而在这里，时而在那里，在额头上、鼻子上、下腭上或是头发的颜色等等上面对一张面孔进行挑剔，但却承认就个人的个性特点来说，这张面孔终究比无懈可击的合规则性的场合要更招人喜欢，因为合规

则性通常也伴有个性的缺乏。

但人们不应当挑剔一张面孔的丑陋，只要这张面孔在其表情里并未显露出一个被罪恶蛀蚀了的心灵，也未表现出一种天生不幸的罪恶倾向，例如一张一说话就狞笑的面孔，或一张在看人家脸时毫无宽和温润之色的狂妄无知的面孔，这张面孔表明，在他看来一切都是毫无意义的。有一些男人，他们的脸孔(像法国人说的)阴森森的(rebarbaratif)，据说人们可以用这种面孔把孩子们吓唬着去睡觉。有些人有一副被天花毁坏而变得畸形的面孔，或是像荷兰人说的，有一副 wanschapenes(仿佛是在妄想和梦幻中想到)的面孔。但他们同时又表现出这样多的好脾气和快乐，甚至自己拿自己的面孔取乐，这就完全不能把这种面孔称为丑的了。尽管当一位夫人谈到他们(如谈到法兰西科学院的佩里松*)时说："佩里松滥用男人们的丑陋的
299 特许权。"这时他们大概是会毫不生气地承认这一点的。更糟糕更愚蠢的是，一个人们可以指望他有涵养的人竟像一个市井之徒一样，对一个有缺陷的人肉体上的缺点(这些缺点常常只是有利于发挥精神上的长处)也横加挑剔。当这种做法针对的是一个人幼年时代所遭受的不幸时(如说：你这瞎狗，你这跛狗)，便会真的使这些人恶毒起来，并对那些身体完好并且据说也更会思考的人逐渐怀恨在心。

---

* 佩里松(1624—1693)，法兰西科学院成员。——译者注

不过，对于从来没有走出过本国国土的人民来说，异邦人那种没有被看惯的天生的面孔通常是一个嘲笑的对象。所以在日本，儿童们追着在那里做生意的荷兰人后面喊："啊呀，好大的眼睛！好大的眼睛！"对于中国人来说，那些访问他们国家的欧洲人的红头发是令人讨厌的，他们的蓝眼睛则是可笑的。

至于单看头盖骨，及其构成人的相貌基础的形态，例如像康培尔、主要是布鲁门巴赫*所描述的黑种人、卡尔梅克人、南太平洋印第安人等等的头盖骨形态，那么对此的评论与其说是实用人类学的，不如说是属于自然地理学的。这样一种看法可以作为这两门学科的中介：哪怕在我们这些人中，男性的前额多半也是平的，女性则通常是圆的多。

一个翘鼻子是否标志着一个爱嘲笑的人；中国人面部的构造特点是否标志着他们的固执，据说他们的下颚比上颚要更突出一些；美洲人面部的构造特点是否意味着某种天生的低能，他们前额的两边也长满了头发，如此等等——这都是些只能有一个不确定的解释的推测。

(2) 面容上的性格特征

对一个男人来说，糟糕的不是他的面孔由于肤色和麻癞而变得丑陋，而是自己在女人眼里变得不可爱。因

---

* 康培尔(1722—1789)，荷兰解剖学家；布鲁门巴赫(1752—1840)，哥廷根大学医学教授、解剖学家和人类学家。——译者注

为，如果他眼里闪烁着善意，如果从他的目光中，对自身力量的意识带着宁静的表情放射出正直的光辉，那么他就总是可以招人喜欢并值得人爱，也可以被大家都这样承认的。人们拿一个这样的人及其可爱之处(per antiphrasin 通过说反话)来打趣，一位夫人也可以因为有这样一位
300 丈夫而自豪。这样一副面孔并不是漫画*，因为漫画是出于要编出笑话这样一种激情而对面部进行故意夸张的描绘(变形)，它属于表情的范畴；而那种面孔则不如看作是大自然所具有的某种多样性。它不能称之为丑陋的面孔(哪怕它令人惊惧)，反之，即使它并不妩媚，也不美丽，但如果毕竟也不丑的话，它就能唤起爱情。[3]

(3) 神态的性格特征

神态是正在活动中的面容，这是由或强或弱的激情在人身上造成的，而对这种激情的倾向成为了人的面容。

一种激情的影响不通过神态是难以显露出来的。神态在对表情和声音的努力克制上就已经泄露了出来。在控制自己的激情上过分软弱的人，他的神态变化(不顾他理性的作用)也会把他想要隐藏起来、瞒过别人眼睛的心事揭露出来。但是那些精通此道的人，如果人们毕竟看穿了他们的话，通常就不被认为是最好的人，可以加以

---

* 在康德的时代，漫画尚未作为一个正式的画种登上艺术殿堂，而被视为对人进行攻击谩骂的一种形式，是个贬义词。——译者注

信任的人，特别是当他们熟练地装出的神态与其所作所为相冲突时。

对于那些有意撒谎，但却不自觉地暴露出心事的神态 301
加以解释，这种技艺可以有许多微妙的观察作为根据。我在这里只想对其中一种加以考察。如果有一个人，他一直并没有斜视的毛病，而当他说话时眼睛看着自己的鼻尖，因而眼光也斜，那么他所说的话一定是在撒谎。但我们决不能把一个斜视者的有生理缺陷的眼睛状态划入此列，这种斜视者与撒谎的劣习可以是完全不相干的。

此外还有一种由大自然所制定的表情，它使一切人种和一切风土地域的人甚至不借助于约定而相互理解。属于此类的有点头(肯定)，摆头(否定)，扬头(反抗)，晃头(惊奇)，皱鼻(嘲讽)，冷笑(嘲笑)，拉长了脸(拒绝要求)，皱额(苦恼)，迅速地做一个张、合嘴动作(呸!)，一张一合地挥手致意，以手抱头(惊异)，握拳(威胁)，鞠躬，手指放在嘴上(compescere labella 管住嘴唇)以命令沉默，还有发嘘声等等。

几点零星的说明

神态甚至于是不由自主地与内心活动相伴随的，它由于经常的重复会逐渐成为固定的面容。但这面容在死的时候就消失了，所以正如拉法特所发现的，在活着时显得是一个恶棍的可怕的面孔，在死时(反而)似乎变高贵了，因为这时由于一切肌肉的放松，仿佛只剩下了无邪而宁静的表情。所以也会有这种事：一个在年轻时代保持着不受诱惑的人，在以后的年岁里尽管身体完全健

康，却由于荒淫无耻而具有了另一副面孔，而这并不能归结到他的自然禀赋上去。

人们也与高贵的面孔相对而言来谈论粗俗的面孔。高贵的面孔无非是指带着讨好于人的优雅举止而自以为是，装腔作势。这种讨好于人只有在大城市里才滋长出来，因为人们相互磨擦把自己的棱角都磨光了。所以那些在乡下生长和受教育的官员，当他们带着家眷被提升到
302 城里体面的职务上来时，哪怕只是与其身份相当地来见习这一职务时，就不仅在他们的举止上，甚至在他们的面部表情上也显示出某种粗俗。他们由于差不多只和自己的下属打过交道，曾在他们的权力范围内感到为所欲为，所以他们的面部肌肉没有养成一种柔韧性，以便在与一切更尊贵、更卑微或是平等的人相处时，培养出适应于和他们交往、也适应于伴随这交往的激情的神态变化。这种神态变化并不损害什么尊严，却在社交中促成一个好印象。反之，精于城市规矩的那些同样等级的人，由于意识到自己在这里对别人具有优越性，就使这种意识通过长期练习成为习惯，而以固定的特征刻印在他们的面孔上。

如果那些恭顺的人在长期机械性的祈祷仪式中受到训练，并因此似乎僵化了的话，他们就在占统治地位的宗教或文化领域方面，就其所及的范围而言给整个民族带来某些国民性，这种国民性甚至以面相学的方式表现为他们的特征。尼科莱男爵*就是这样谈到巴伐利亚人

* 尼科莱(1733—1811)，著名德国启蒙学者，出版家。——译者注

的让人祝福的讨厌面孔的；相反，旧英格兰的约翰·布尔*则已经把他所向往的，不论他走到一个陌生的地方还是在自己的土地上接待陌生人，都有不拘礼节的自由这一点，保持在他的面孔上了。所以也有一种不能被完全视作是天生的国民相貌。在被法律集中在一起加以惩罚的人群里，有一些突出的性格标志。关于阿姆斯特丹的拉斯斐斯监狱、巴黎的比赛特监狱和伦敦新街监狱中的囚犯们，一位游经那儿的眼光锐利的德国医生**看出，他们大多数倒是一些意识到自己优越性的有骨气的家伙，却没有一个人可以用得上演员奎因***的那句话："如果这家伙不是一个无赖，那是造物主的疏漏。"因为，如此对一个人横加贬斥，需要更大的辨别力，来把大自然仅仅为了创造出气质的多样性而通过自然的构成形式所引起的活动，与天性在其中为了道德而做或不做的活动区别开来，但与这种辨别力相比，一个凡人也许可以自以为拥有的任何一种辨别力都是不够的。

注释：

[1] 气质的差别在公共事务上有何影响，或相反，公共事务(由于习惯性的训练在其中对气质的影响作用)对气质的分化有何影响，这只有部分通过经验，部分也借助于对偶然原因的推测，才挖空心思地想得出

---

* 约翰·布尔即"约翰牛"，英国文学和政治漫画中代表英国传统性格的人物形象，由科学家约翰·阿巴思诺特创造于1712年。——译者注。

** 指格林(1737—1821)，魏玛枢密官，御医。——译者注

*** 奎因(1693—1766)，著名英国演员。——译者注

来。下述例子就是这样：在宗教中，

胆汁质的人是正统派，
多血质的人是自由思想家，
忧郁质的人是宗教狂热分子，
黏液质的人是宗教冷淡主义者。

不过这已经是被抛弃了的说法，它们只是被看作滑稽的笑话时才被认为是(valent quantum possunt 具有质和量的)性格特点。

[2] 有一位水手在一次聚会中听见一个争论，要按照学者们的专业在他们中排出一个等级来，他就以自己的方式来判定这些等级，即看他所掳获的一个人在阿尔及尔的市场上可以卖得多少钱而定。在那里没有人需要神学家和法学家，但医生却被看作一门手艺，并值现钱。当喂过英格兰国王雅各一世奶的保姆请求国王使她的儿子成为绅士(高贵的人)时，雅各回答说："爱莫能助。我虽然可以使他成为伯爵，但他必须自己使自己成为一位绅士。"第欧根尼(犬儒派的)曾经(像伪托的故事所传)在一次航海中于克里特岛被劫，并在市场上被当作奴隶公开拍卖。"你能干什么？你懂得什么？"经纪人把他带到高台上问他。"我懂得统治"，哲学家回答，"你去给我找一位需要一个主人的买主吧。"这位商人私下里考虑了这种出乎寻常的非分要求，决定采取这样一个罕见的行动：把自己的儿子交给第欧根尼去教育，任凭他把这个儿子造就成什么样子，而自己却到亚洲去经商数年。后来，他那原先粗野不堪的儿子被教养成一个精明、懂礼貌、有道德的人而回到了他身边。人们大概从这里就可以估计出人的价值的品级了。

[3] 有一位住在伦敦的音乐家海德格，他有一副奇形怪状的面孔，但却是一位头脑清醒而腼腆的人，即使是上流人士在谈话中也喜欢与他交朋友。有一次，在一个潘趣酒会上，他一时兴起对一位勋爵断言说，自己的面孔是全伦敦最丑的。勋爵想了想，建议打一个赌，要给他找出一个更丑的人来，于是派人叫来一个嗜酒成性的女人。看到她的目光，全体都爆发出一阵爽朗的大笑，并且叫道："海德格！你输了呀！""还没有这么快"，海德格回答说，"现在让这女人戴上我的假发，而我戴上她的头巾，咱们再来看看。"这一下，所有的人都笑得要断气了：这女人看上去像一个温文尔雅的男人，而海德格却像一个巫婆。这说明，要说一个人美丽，哪怕勉强说他漂亮，也不可把判断下得太死，而总只能是相对的，并且，一个人不太漂亮，还完全不能因此就说这小伙子丑。只有面孔上令人恶心的肉体缺陷才有理由这样说。

B.

论性别的特性 303

在可以用较小气力取得如同用别的方式花更大气力所取得的同样效果的一切器械里，都必定是放进了技艺。仅从这点就可以预先断定：大自然的远见也会把比男子更多的技艺放进女人的机体中，因为它赋予了男人比女人以更大的气力，以便使两性在最紧密的**肉体**协调上，同时又还是作为**理性**的存在，去共同达到对他们至关紧要的目的，即种的保存。在此之后，大自然才在那种(作为理性动物的)性质里配置了社会性的意向，使他们的两性联合体在家庭的联系中延续下去。

对于一个联系的统一性和不可分性来说，两个个人的任意会合是不够的。一部分势必**屈从于**另一部分，并且交互地，一部分在某一点上对另一部分占优势，以便

能控制或统治另一部分。因为在相互不可或缺的这两部分要求平等时，自爱心就引起无谓的争吵。一方必须在文化的进展中以不同的方式取得优势：男人通过其体力和勇气而胜于女人，女人则通过在男人追求自己的意向面前控制感情的天赋而胜过男人。相反，在尚未开化的状态中，优势仅仅在男子一方。所以在人类学中，女性的特点比男性的特点更是一门哲学家的学问。在原始的自然状态中女性的特点正如野生的苹果和梨一样不能被认识到，这些野生的苹果和梨的多种性质只是通过嫁接和接枝才被发现。因为文化并没有把女人的这种特征带进来，而只是促成了它的发展，并使之在有利条件下成为明显可见的。

女人气就是软弱性。人们拿这一点开玩笑，傻瓜们以此而取笑她们，而懂得世故的人却看得很清楚，这正是把她们抬高到能操纵男子汉使之服务于自己意图的手
304 段。男人是容易被考察的，女人却不泄露自己的秘密，尽管别的女人的秘密(由于她的多嘴)在她那里也保守得很差。男人喜欢家庭和睦，甘愿服从女人的管辖，只要不认为是对自己事业的干扰；女人不怕因口舌而引起家庭纷争，大自然就是为此目的而赋予了她多嘴和矫揉造作的辩才，以解除男人的武装。男人立足于在家中发号施令的强者的权利，因为他应当为保护家庭而对付外部敌人；女人立足于从一部分男人得到保护来对付另一部分男人的弱者的权利，她用怨恨的眼泪使男人失去抵抗，因为这种怨恨向他揭示了他

没有气量。

当然，这一切在原始的自然状态中就是另一个样子了。女人在那里是一头牲口。男子手拿武器走在前头，女人背着她装满家什的包袱跟在男人之后。但甚至在某种野蛮的社会制度使多妻主义成为合法的地方，那最受宠幸的女人也懂得在自己的宫墙之内(所谓后宫里)取得对男人的统治，而在许多女人为一个女人(即应该统治男人的那个女人)而争吵时，男人则为如何以容忍的方式来取得安宁而大伤脑筋。

在公民状态下，女子委身于男子的欲念不能不通过结婚，以及一夫一妻制，在这里，当文明还没有在对妇女的骑士精神中提高到女性自由的地步(即除了一个男人外还公开拥有其他男人作为情人)时，男人对有外遇因而威胁到自己的妻子就加以惩罚。[1] 但当女人可笑地变得时髦和嫉妒起来时(像这种事在一个奢侈的时代是不少见 305
的)，女人的特性就表现出来了，这就是利用自己对男子的特权，既要求自由，但也要求对整个男性的征服。这种意向尽管有一个卖弄风情的坏名声，但毕竟不是没有一种现实的理由来作辩护的。因为一个少妇总是有成为寡妇的危险，于是她就把自己的魅力扩展到一切可能会有幸成为她丈夫的男子身上去，这样，当那种情况发生时，她就不会缺少求婚者。

蒲伯认为，可以从两点来说明女性(当然，是指她们的有教养的部分)的特征：统治的意向和享乐的意

向。*但后者不能理解为家庭的享乐，而要理解为公共的享乐，在这里才可能表现出她们的长处和优越性；同时享乐的意向也才融合在统治的意向中，也就是说，在讨人喜欢方面不向自己的情敌让步，而是尽可能用她的风趣和魅力战胜她们大家。但即使是上述第一种意向，也正如一般的意向一样，并不适于用来描述任何一部分人对其他一部分人的态度特征。因为，对那些优越于我们的东西产生意向，这是一切人所共同的，因而，尽我们的可能进行统治的意向也是如此。所以它不表示女人的特征。然而，女性相互之间处于无休止的争斗之中，但对于男性却有着相当好的印象，这一点倒也许可以算作是女性的特性，如果这不仅仅是一个女人为了和其她女人在争夺男人的宠爱和顺从时所自然产生的后果的话。这里，统治的意向是现实的目的，而公共享乐，当它使女性魅力的活动空间扩展开来时，只不过是对那种意向产生影响的手段。

只有把大自然在制造女人时的目的，而不是把我们构成自己的目的的东西，作为原则来运用，才能刻画出女性的特征。由于大自然的这个目的不得不借助于人类的愚蠢来实现，但根据自然的意图却又必须是智慧的，所以，这个不归我们选择、而是要用人类的性来达到某
306 种更高意图的智慧的原则，甚至也可以用这样一些推测

* 这一看法引自蒲伯的《道德论文集》：《享乐的意向和统治的意向》。——译者注

中的大自然的目的来规定，它们是：(1)种的保存；(2)由女性使人受到社会的教化和教养。

(1) 当大自然把它最宝贵的信物，即种，托付给女人的身体，通过胎儿使类繁殖下去并达到不朽时，它仿佛是由于顾虑到种的保存，于是就把一种恐惧，即对身体伤害的恐惧以及对类似危险的畏怯植入了女人的本性之中，这种软弱性给了女性合法地从男子那里要求保护的权利。

(2) 由于大自然还想引出那些文化教养方面的，也就是善于交际并合乎礼貌的细致感觉，它就有先见之明地，让女性通过她们的贤淑，以及她们在说话时的善于辞令和富于表情，而成为男子的主人；她们有权要求男子温存有礼地对待自己，以至于男子从孩提时代起就无形中束缚在自己的宽宏大量中，虽然这并不见得就导致道德本身，但却预示着产生出作为道德外衣的东西，即那种为道德作准备和作劝导的有教养状态。

几点零星的说明

妇女要统治，而男人要被统治(尤其是在婚前)，于是就有古代骑士精神的尊重妇女。这种骑士精神本身就先包含着自己是招人喜欢的这种信念。年轻人总是担心自己惹人讨厌，所以在女人圈子里感到狼狈(困窘)。女人声称，她用自己所引起的尊重来制止男人的一切纠缠，并且哪怕毫无功绩却要求人家敬重自己，这种骄傲和权

利来自女性本身的合法要求。女人是**拒绝者**，而男人是**追求者**。女人的屈从是一种恩赐。大自然要让女人被追求，所以女人在(按照口味)作选择时不必像男人那么挑剔。而大自然也把男人构造得更为粗犷，只要在他的形象上表现出保护女人的力量和干练，他就足以使女人喜欢了。除非女人在形象的美丑方面是令人恶心的，而对于恋爱的可能性的选择又十分挑剔，这时她就只好表现为
307 追求者，而他却成了拒绝者了。这甚至会在男人眼里整个地降低女性的价值。女人必须显得是冷淡的，相反，男人在恋爱中必须显得热情洋溢。一个男人不听从他所爱者的要求是显得可耻的，而一个女人轻易地顺从所爱者的要求才显得可耻。女人要使自己的魅力在一切高雅之士身上起作用，这种欲求是卖弄风情；而装出爱上了所有女人的姿态则是尊重妇女的文雅。这两者都是矫揉造作，只能成为时髦，不能产生任何严肃的结果：例如**风流韵事**(Cicisbeat)只能是已婚妇人装腔作势的自由，或是与此相同的，从前在意大利存在过的**高等妓女业**(此外，在**《土伦特宗教会议史》***中也说：erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant**)，关于这方面，有人说，比起混在个体家庭之中进行社交来，这似乎包含着

* 《Historia concilii Tridentini》，作者为意大利历史学家萨尔皮(1552—1623)。——译者注

** 拉丁文，意为："当时那个地方至少有300名高等妓女，她们被叫做交际花。"——译者注

更多文明的**公共**交往的纯正教养。男人在婚姻中追求的只是**他的**女人，但女人追求的是**一切**男人的倾慕，她们**打扮**自己只是为了她们嫉妒的女性的眼睛，也就是要在魅力和高贵举止上压倒别的女人。相反，男人打扮则是为了老婆的眼睛，如果单是想让妻子不因他的上衣感到羞耻也能算打扮的话。男人对女人的缺点评价很温和，而女人对女人缺点的(公开)评价却很严厉。至于年轻姑娘，如果要她们选择由男人的法庭还是女人的法庭来评判她们的过失，她们肯定都会选择男子来做她们的法官。在文明的奢华高涨的时候，女人只是出于被迫才表现出品行端庄，她们毫不隐晦地希望自己最好变成男人，这样她们就可以给自己的意向一个更大更自由的活动余地；但没有一个男人会希望成为女人。

女人并不过问男人在婚前的行为检点，但男人却无比重视妻子方面婚前的行为检点。已婚女人嘲笑的是小里小气(即一般男人的嫉妒)，但她们也只是开开玩笑而已；**未婚**女子则极其严肃地对待这事。至于有学问的女人，那么她们需要**书籍**就像需要**表**一样。她们带着表是为了让人看见她们有一块表，通常不管这表停了没有，或是走得准不准时。

女人与男人在有德或无德问题上有极大的区别，这既不是根据行为也不是根据动机。女人应当**忍耐**，而男人必须**容忍**。女人是**敏感的**，男人是**体贴的**。男人的事 308
是**获取**，女人的事是**节约**。男人在**爱的时候**是嫉妒的，

女人也嫉妒，但是在没有爱的时候，因为别的女人获得了多少情人，那么对于她的崇拜者圈子来说就损失了多少情人。男人的趣味是为了自己，女人把自己造成一个有趣的对象是为了每个男人。——“世人所说的都是真的，大家所做的都是好的”，这是女人的一条原则。这条原则是很难在严格意义上与“个性”这个词调和起来的。但也有一些头脑清醒的女人，她们在其家务范围内坚持一种与她们的规定性相适合的光荣的个性。密尔顿的妻子曾劝说他接受在克伦威尔死后委任给他的一个拉丁文秘书的职位，而不顾叫他现在把一个他从前谴责为非法的政府解释成合法的，这与他的原则是多么矛盾。他则回答他妻子道：“啊，亲爱的，你们所有的女人都喜欢赶顺潮，至于我，却必须做一个正直的男子汉。”*苏格拉底的妻子，或许还有约伯的妻子**，正是这样被她们有头脑的丈夫逼入困境的。但男人的美德因自己的个性而得到维护，而女人的美德也毕竟没有因为她们被投入这种境况而减损自己个性的价值。

实用的推论

女性必须在实际事情上使自己得到训练和纪律的约束，男人却不善于这样做。

---

* 参看理查逊写的《密尔顿传》。——译者注

** 据传，苏格拉底的妻子脾气暴躁，常因经济问题与一味辩论、没有收入的丈夫争吵；又，圣经《旧约》《约伯记》载，上帝试验约伯的虔诚，让他生满毒疮，妻子劝他弃掉上帝，被斥拒。——译者注

年轻的丈夫对年龄比他大的妻子具有控制力，这是建立在嫉妒心上的。嫉妒心使性能力较差的一方在另一方的侵犯面前为自己的权利担忧，因而感到自己不得不勉力对他顺从而殷勤。所以每个有经验的太太也只是从年龄相仿的角度，来劝阻与一个年轻男人的婚姻，因为在以后的年岁中女人终归是比男人老得快。如果连这种不平等也忽视了的话，那么建立在平等基础上的家庭和睦也就将没有了保障。一个年轻而理智的女人和一个健康的、但年龄要大一截的男子却能够更好地建立起婚姻的幸福。不过，一个或许因为婚前的放荡而已经将自己 309
的性能力破坏了的男子，他在自己家里将成为一个小丑，因为他只有在给予合理的要求以相应的回报时，才能拥有对这个家庭的统治权。

休谟看到，对女人婚姻上的讽刺比对女人性别上的挖苦还要更使女人(哪怕是老处女)激怒，因为后者从来都不会是认真的，而前者却也许会当真起来，如果人们把没有结婚的人所解脱了的婚姻上的痛苦尽量突现出来的话。*但在婚姻方面的自由放纵却必然会具有对整个女性来说是恶劣的后果，因为她们将沦为满足男性欲望的单纯工具，而这种欲望很容易发展为厌倦和轻佻。婚姻使女人自由，却使男人失去自由。

在一个面临结婚的人、尤其是年轻人身上考查其道

---

* 见休谟：《论无礼与谦虚》。——译者注

德的品质，这从来不是女人的事，她把他看得比可能有的更好。她认为一个有理智的女人就足以把一个变坏了的男人引上正路。由于这一判断，她往往觉得自己被用最卑鄙的方式欺骗了。与此相同的还有那些天真的人们的意见，认为这个人在婚前的纵欲是情有可原的，而现在只要他还没有耗尽精力，就会从他妻子那里使自己的性欲得到足够的满足了。这些天真的好心人没有想到，在婚姻方面的放荡无羁恰好在于享乐的交替，而婚姻的单调会立刻使他回复到原来那种生活方式去。[2]

那么，在家里谁应当拥有上述支配权呢？因为毕竟只可能由一个人把所有事务都结合到一个与其目的相协调的关系中来。假如我用合乎骑士精神的语言来表述(但却不是说假话)，那就是：女人应当**统治**，而男人应当**治理**，因为意向在统治，而理智在治理。丈夫的态度必须
310 显得是这样：妻子的幸福是先于任何别人而存在于他心中的。但由于他必须最清楚地知道自己的处境如何，他能够做到哪一步，所以他将像一个大臣对待那位要准备一次庆典或筹建一所王宫的只顾享乐的君主那样，首先对君主的支配权表示必要的服从，只是因为目前手头拮据，或是必须首先解决某些紧迫的需要等等，所以最高统治者可以干他想干的一切，但却带有这样一个条件：由他的大臣把这种意志交到他的手中。

因为女人应当被追求(而这就要求在必要时对男性加以拒绝)，所以甚至在婚后，她们也必须总是广泛地力求

让人倾慕，以便一旦她们成为年轻的寡妇，就可以为自己找到情人。男人则通过婚姻的纽带而断绝了一切这样的权利，所以因女人这种取悦于人的欲望而产生嫉妒心是不对头的。

但根据女人的本性，夫妇之爱是**不可侵犯**的。女人们有时拿这个开玩笑，但正如上面已经讲过的，这只是一种戏谑。因为在这种权利上容忍和宽恕外人的侵犯必将导致对女方的蔑视，同时也导致对这样一个丈夫的憎恨。

通常，作父亲的**娇惯**他们的女儿，母亲宠爱自己的儿子，而在儿子们当中那个最任性的小伙子，往往是被母亲(唯愿他成为勇敢的)惯坏的。其原因似乎是考虑到两位老人在**突然去世**时的需要。因为，如果一个男人死了妻子，那么他就在他的长女那里得到照料和扶持；如果母亲失去了她的丈夫，于是那长大成人、身强力壮的儿子就负有责任，同时也具有本身的自然意向，来尊重她、扶持她，给她的寡居生活带来愉快。

*　　　*　　　*

在特性的这一个标题上，我已作了过多的讨论，超出了和人类学的其他章节显得成比例所能容许的限度。然而大自然即使是这样节约，但起码为了实现它种的保存的目的也提供了极为丰富的珍宝，以至于在新近的研究机会中，还会有大量足以提出疑问的材 311
料，以使人赞叹那逐步发展起自然禀赋的智慧，并供

人实际的运用。

注释：

[1] 关于俄国人有一个古老的传说：如果妻子不在一定时候得到丈夫的一顿痛打，她们就要怀疑自己的丈夫与别的女人有来往。这通常被认为是一种虚构。然而在库克［詹姆士·库克(1728—1779)，著名英国航海家。——译者注］的旅行记中我们读到：当一位英国水手看见一个塔希提岛的印第安人用痛打来惩罚他妻子时，他想对那女的表现一点骑士精神，于是走过去威吓那位印第安人。女人马上转过身冲这英国人问，这与他有什么相干，丈夫这样做是应该的！人们同样也会发现，当已婚妇女公开与人私通，而她丈夫对此完全不加注意，却以滥饮酒、聚赌和别的暧昧关系来补偿在这方面的损失时，在妇人心中所充满的就不光是蔑视，还有仇恨，因为妻子已经看出，丈夫现在已把她看得一钱不值，他把自己的老婆毫不在乎地让给别人，叫别人来啃同一块骨头。

[2] 这种结果正如伏尔泰在《斯卡门塔多的旅行》中说的那样。他［斯卡门塔多］说："我终于回到了我的故乡坎底亚，在那里娶了一个老婆，马上戴上了绿帽子，并觉得在一切生活方式中这是最舒适的。"

C.

论民族的特性

民族(populus)这个词，人们理解为结合在某个地域之中的人的群落。就此而言，这些人构成为一个整体。这样一个群落，或者哪怕这个群落的一部分，当它由于共同的出身而自认为是统一于一个市民整体之中时，就叫做国民(gens)，那置身于这些法律之外的部分(即这个民族中野蛮的一群)，则称为暴徒(vulgus)[1]，他们的非法联合就是纠集(agere per turbas 乌合之众)，这是一种把自己从一个国家公民的性质中排除出去的行为。

休谟认为，如果国民中的每个人个别的特性都被努力吸收进来的话(正如在英国人中间那样)，那么国民本身就没有特性了。* 我以为他在这里是错了。因为做作出

* 见休谟：《论民族的特性》。——译者注

某种特性恰好是他本人所属的那个民族的普遍特性，这种特性也是对一切外国人的藐视，其原因特别在于，这个民族以为单凭一个把内部公民自由与对外部的武力结合起来的精确的宪法就值得自夸。这样一种特性与那种容易造成亲密无间的殷勤相反，它是一种目中无人的粗野，是一种出于被误解了的独立自主性而对一切外来者的执拗态度，这种态度使人相信他不需要别人，因而也自以为可以免掉他对别人的友好行为。

英国和法国以这种方式成为地球上两个最文明的民
312 族[2]，它们的特性形成鲜明的对比，也许主要因此而总是相互争斗。它们后来人为地造成的特性只是天生特性的结果，而即使根据它们的天生特性，它们大概也是唯一能够被承认有一种确定不变的特性的民族，只要它们还未被战争的强制力混合起来。法语成为了一般的会话语言，尤其是在妇女们的高雅社会里；而英语却成了商业范围中最广泛的贸易语言。[3] 这也许是由于它们的大陆和岛国的位置区别所造成的。但是，它们现在实际上具有的天性以及通过语言对这天性的培养，也许不得不追溯到它们由以起源的原始民族的天生特性，不过我们对此缺乏材料。但在实用人类学中，与我们有关的仅仅是，把这两个民族现在所具有的特性展示在一些例子中，并尽可能使之系统化。这些例子可以让人看出，一个民族可以在另一个民族身上期待些什么，一个民族可以怎样利用另一个民族的长处。

那些因袭下来，或是仿佛因长期运用而成为本性、而嫁接于本性之上，并表达着一个民族的性情的格律，只不过是这样一些大胆的尝试，与其说是哲学家们想根据理性原则对一切民族的自然倾向的多样性来作分类，不如说是地理学家们想根据经验来作分类。[4]

认为一个民族的一切特性都取决于政府形式，这是 313
一种未经证明的不明确的看法。因为，政府本身又从哪里得到它特殊的性质呢？即使是气候和地理也不能给这个问题提供钥匙，因为整个民族的迁移说明，他们并没有因为他们新的居住地而改变其特性，只是根据环境而使他们的特性适应于这种新住地，同时却让人总还是在语言、谋生方式、甚至穿着方面看出他们出身的痕迹，也看出他们的特性。我将更多地从他们的缺点和对规律的偏离方面，而不是从美化的方面(但也并不要漫画化)，来大致勾勒一下他们的肖像线条。因为除了谄媚使人堕落、责备倒使人改善之外，如果一个批评者一律只强调人们的缺点，好像他多少作一点夸奖就会激起被评价者之间的妒忌似的，那么他就会更少触犯人们的自私心理。

(1) 法兰西民族在一切其他民族中是以谈话风趣而独具特色的，在这方面它堪称其他一切民族的楷模。他们尤其对来访的生人彬彬有礼，尽管现在宫廷礼节已不时兴了。法国人的这种特点并不是出乎利害，而是出于相互交谈的趣味上的直接需要。由于这种趣味首先涉及与

广大妇女界的交往，所以妇女语言成为了这个圈子的通用语。毫无疑问，在心甘情愿为别人服务和助人为乐的友善方面，以及逐渐在人类的博爱原则方面，这种方式的意向也必定会有自己的影响，而且一定会使这样一个民族整个地成为亲切可爱的。

但事情的另一面却是，热烈并没有用经过考虑的原则加以足够的约束，而在理性的洞察上也是漫不经心的，仅仅因为某些形式被认为是陈旧的，甚至只是被认为是过分的，就不能长久地坚持这些形式，哪怕他在这上头感到愉快。再就是一种传染性的自由精神，尽管在
314 它的活动中也引入了理性，并且在民族对国家的关系中产生了一种震撼一切的热忱，这种热忱却仍然超出了限度。这个民族以魔法般的方式显示出来的、但却是来自现实生活的那些特点，可以很容易地单凭构成这特征的素材，即一些互不关联地随口说出的只言片语，来作一个整体的说明，而不需进一步的描述。

像这样一些词：Esprit(statt bon sens)［机智(而不是健全理智)］，frivolité ［轻佻］，galanterie ［骑士精神］，petit maître ［花花公子］，coquette ［卖俏］，Îtourderie ［轻率］，point dhonneur ［名誉至上］，bon ton ［时尚］，bureau d' esprit ［精神贵族］，bon mot ［俏皮话］，lettre de cachet ［密旨］，等等，是很不容易用另一种语言来翻译的，因为，与其说它们描绘的是一些浮现在头脑中的对象，不如说刻画了说这话的那个民族性情上的特点。

(2) 英吉利民族。这个不列颠的古老血统[5]（克尔特人的一支)似乎曾经是一个勤奋的人种，只是德意志人和法兰西血统的人民的移入(因为罗马人的短暂的出现并不能留下显著的痕迹)，而熄灭了这个民族的独创性，正如他们混杂的语言所表明的一样。而且，由于他们那相当有利于抵御外敌、更诱使他们自己成为侵略者的孤立的地理位置，使这个民族成了一个强大的海上商业民族，这样他们就具有了一种即使原来在天性中并没有、但却为自己取得了的特性。所以，即使英国人的特性只不过是指从过去的经验教训中所学到的原则，他们也必然会为自己做成一个特性，即装作具有一个特性。因为，固执于某种自愿接受的原则或毫不偏离某种确定的(不管什么样的)规则，这种僵化的思想给一个人带来这样的重要性，即人们肯定地知道：可以把他看作什么人，以及他会把别人看作什么人。

这种特性对于法兰西民族比对任何其他民族都更加格格不入，这可以这样来解释：因为英国人在和别人甚至在他们自己之间打交道时，放弃了像法国人那样一种最优秀的亲切友好的交往性，仅仅要求别人的尊敬，而每个人又都只愿意相信他自己的头脑。英国人为自己的 315
同胞们建立了庞大的、一切其他民族所没有的慈善机构，但由于命运而漂泊到他们土地上并陷入危难的外国人，却常常可能死在垃圾堆上，因为他不是英国人，也就是说，不是人。

但即使在他们自己的国土上，英国人也还是孤立的，他吃的是自己的所得。比起在餐馆里吃饭，他宁可一个人用同样多的钱在单独的房间里进餐，因为在餐馆里总要讲一定的客气。而在外国，例如在法国，英国人去到那里，只是为了把沿途的旅馆宣布为可憎的(如夏普医生所说的*)。他们聚集在这些旅馆里，也只是在他们之间才保持社交。但奇怪的是：一方面，法国人大都喜欢英吉利民族，并对之抱有尊敬的赞美，另一方面英国人(不必走出自己的国土)则对法国人怀有普遍的憎恨和蔑视。这也许不能归咎于邻国的竞争性(因为英国人把自己看得毫无疑问地优越于法国人)，而要归咎于一般商业精神，这种精神以最优先的地位为前提而产生出来，它在这个民族的商人之间是极其反社交的。[6] 因为这两个民族隔海相望，只由一条沟渠(尽管也可以叫做一条海峡)而分开，然而在他们的争斗中，这两个民族之间的竞争毕竟产生出以不同方式变化了的政治特性，一方面是担忧，另一方面是憎恨。这是他们的不可调和性的两种方式，一方企图自保，而另一方企图控制对方，并在对立之中消灭对方。

我们现在可以更加大概地把握其他民族的性格特征了。他们的民族特点不能像以上两个民族那样，通常由

---

* 夏普(1700—1778)，英国医生，在《新汉堡杂志》上发表过上述意见。——译者注

他们不同的文化类型中引出，而要从他们通过不同原始血统的混合而来的天赋素质中引出。

(3) 由欧洲和阿拉伯(摩尔人)血统混合而来的西班牙人，在公共和私人作风中都表现出某种庄重性，甚至农民在按法律必得服从的上司面前，也表现出对自己尊严的意识。西班牙人的庄重风度，以至于在他们的交谈中也存在的语言的浮夸，都显示出一种高贵的民族傲气。所以法国人的亲密放肆他们是完全反感的。他们温驯地服从法律，尤其诚心诚意地服从他们古老的宗教的法律。这种庄重也并不妨碍他们在轻松愉快的日子里尽情娱乐(例如用唱歌跳舞来开始收获的时候)。当夏夜里芳旦戈舞*愉快地跳起来时，有不少在这时候享有余暇的劳动者们，就在大街上伴着这种音乐翩翩起舞。——这是他们好的一面。 316

坏的一面是：他们不向外国人学习，不去为了认识别的民族而旅行；[7] 在科学上也许还停留于数百年之前；对一切改革表示沉默，以不需要工作为荣，喜欢如同斗牛那样的浪漫主义精神情调，像过去的 Auto da Fé(宗教法庭的火刑)所证明的那样残酷，而且在其趣味中表现出部分非欧洲的血统。

(4) 意大利人结合了法国人的热烈(欢快)和西班牙人的严肃(庄严)，他们的审美特性是一种与激情相联结的趣

---

* 一种西班牙民间舞，以热烈著称。——译者注

味，正像从他们的阿尔卑斯山到那些诱人山谷的风景，一方面给人提供勇气的源泉，另一方面也给人宁静的享受。这种气质既不是混浊的，也不是散乱的(因为那是产生不了什么特性的)，而是一种感性的情调，它导致崇高的感情，只要这感情同时又可以与美的感情相一致。在他们的表情中表现出他们情感的强烈活动，而他们的面部是表情丰富的。他们的律师在法庭上的控诉是如此充满激情，看起来就像在舞台上的一篇朗诵。

317 正如法国人在谈话趣味方面占优势一样，意大利人在艺术趣味方面占优势。法国人喜欢私人消遣，意大利人更喜欢公共娱乐：壮丽的列队游行，大型戏剧，狂欢节，化装舞会，公共建筑的豪华，用画笔或镶嵌工艺所作的绘画，气派宏大的古罗马遗迹，为了观看，也为了在大庭广众中被观看。但同时(为了不忘私利)也发明了期票、银行和彩券。这是他们好的一面：这样一种自由是冈朵拉船夫*和那不勒斯流浪汉在上等人面前也可以保有的。

较坏的方面是：如卢梭所说**，他们在宫殿里谈话，而在老鼠窝里睡觉。他们的茶话会类似于交易所，在那里，一个大型聚会的主妇不惜破费，以便人们在漫步蹓跶时互相传递当天新闻，却不一定需要友情，这位主妇

* 冈朵拉(Gondole)是威尼斯长形平底游艇。——译者注

** 见卢梭：《社会契约论》。——译者注

只和从这些人中挑选出来的一小部分人共进夜宵。**糟糕**的方面则是：捅刀子，拦路抢劫，杀人犯躲入圣地避难所，警察的玩忽职守等等。但这一切都不能归咎于罗马人血统，毋宁说，要归之于他们的双头政治的政府形式。——但这些指责决不能由我负责，它们通常是英国人传扬开来的，这些英国人除了他们自己的制度外不喜欢任何别的制度。

(5) **德意志人**有一种好品行的名声，即诚实和节俭的名声，这些特点正好是不适合于冠冕堂皇的事情的。德国人在一切文明民族中是最容易而且最持久地服从于他所属的政府的，对于被采用的规章制度，他们离改革的欲望和抵触的情绪最远。他们的性格是结合着知性的黏液质，既不对既定规章制度作玄想，也不自己想出一种制度来。然而他们又是一切国土和气候条件下的男子汉，随便就移居国外，并不狂热地固着于他的祖国。但同时他又是作为殖民者到外国去的，在那里他立刻和他的同乡们结成某种方式的公民团体，这种团体通过他们语言上、部分也是宗教上的统一，使他们定居为一个小民族，它在上级政府之下，在一种平和而有道德的状态
中，以勤奋、整洁和节俭而在其他民族的移民们面前表 318
现出自己的优越性。甚至英国人对于在北美的德国人也作出了上述这样的称赞。

由于黏液质(在好的意义上)是这样一种气质，即冷静思考，坚持不懈地追求自己的目的，同时又忍受住由之

而来的艰难困苦，所以，对于德国人的正确知性和深沉反思的理性的禀赋，人们可以寄予如此的期望，正如对任何一个有能力造成最伟大文化的民族一样。只除开机智和艺术趣味的领域，他在这方面也许不像法国人、英国人和意大利人那样行。这就是他通过坚持不懈的勤奋可以达到的好的一面，而这恰好并不需要天才。[8] 天才也是和这种实用性、即和德国人与健全知性的禀赋联系着的勤奋大相径庭的。在与人交往中，这种特性就是谦虚。他们比任何别的民族都学习更多的外国语，他们是渊博知识的批发商(像罗伯特逊*所表述的那样)，他们在科学领域中首先开辟了一些新的车道，使其他民族后来熙熙攘攘地顺道而行；他们没有民族自大心，像世界主义者一样不眷恋自己的故土，但他们在自己的故乡却比任何一个别的民族都更对外国人好客(如波斯维尔所承认的)；他们严厉地管教自己的孩子懂规矩，正如他们也宁可专制地使自己的爱好与制度规章相符合，而不允许有什么革新(特别是在政府里任意进行改革)——这是他们好的一面。

其不好的方面是他们的模仿倾向，能够成为他自己
319 的独创的意见是微乎其微的(这与固执的英国人恰好相反)；但尤其是某种条理癖，比如说不是把自己和其他的国家公民按照接近平等的原则来划分，而是按优越性的阶梯和某种等级秩序来严格分类。在这种等级格式中，

* 罗伯特逊(1721—1793)，英国历史学家。——译者注

在头衔的发明中(如尊贵者和高贵者，名门，望族和贵胄)，他们变得毫无创造性，于是由于一味地拘泥迂腐而变得奴颜卑膝。固然，也许这一切都要归咎于德意志的帝国组织形式，但同时这样一种看法也是毋庸讳言的，就是这种拘泥迂腐的形式的产生终归是来自于国民精神和德国人的自然倾向：必须在统治者直到服从者之间设立一个阶梯，其中每一级都被标上用以识别的相应称号。而那些既无职业也无头衔的人，就是所谓贱民。他们固然也还是给颁布头衔的政府带来了某些利益，但尽管如此，他们仍在臣民们那里激起这样的要求，要对非臣民的人在重要性的评价上加以限制。这在其他民族看来必然会显得可笑，事实上，这种为了在一个概念下把握一个整体而作有条有理的划分的严格性和需要，暴露了天生禀赋上的局限。

* * *

俄国还不是一个需要对其已经发展起来的自然素质确定一个概念的国家，波兰则更不是这样的国家，欧洲的土耳其诸国却从来也没有、也不会成为需要取得某种确定的民族特性的国家。因此，对他们的描绘在这里就可以适当地跳过去了。

一般说来，由于这里谈的是诸民族可说是植根于人类血缘混合之中的天生的自然特性，而不是那种后天获得的、人为造成(或修饰过)的性格特征，所以人们在描绘这种特性时必须十分小心谨慎。希腊人在严酷的土耳其

人及其并不温和很多的卡罗耶尔*的压迫之下，正如他们的身体、形象和面部特征的形态都丧失了一样，在他们
320 的特性中，他们自己的性情(如热烈和轻浮)也已经不多了。反之，如果宗教和政府形式能在某种幸运的情况下恢复他们的自由的话，那么他们这些特点或许会重新成为事实的吧。在另外一个基督教民族亚美尼亚人那里，占统治地位的是某种特殊形式的商业精神，就是徒步从中国边境出发，一直到几内亚海岸的科尔索海角(Cap Corso)去做买卖，这表明这个理智而勤勉的民族有一种特殊的血统。这个民族在一条从东北到西南的路线上几乎横贯了整个旧大陆，而懂得如何与他们所遇到的一切民族和睦相处，他们在现代希腊人的轻佻和卑躬屈膝面前表现出一种优越的特性，这种特性最初的形成我们已经无法研究了。对于这些，也许可以大致上下这样的断语：血统的混杂(在大征服中)逐渐消灭了民族性格，它不顾一切无用的博爱主义，而并没有给人类带来好处。

注释：

[1] 骂人的称呼 la canaille du peuple (下流胚)大约是来源于 canalicola(渠道)一词，是古罗马一群在渠道上走来走去嘲笑干活的人的游手好闲之徒。(cavillator et ridicularius, vid. Plautus, Curcul.) [拉丁文："绕舌者和耍笑者，参看普劳图斯的喜剧《尤克里奥》"。康德在此有误，上述两词应参看普劳图斯的喜剧《下流胚》(《Truculentus》)。——译者注]

---

* 卡罗耶尔(Caloyer)，即基督教希腊教会圣巴西勒教团的僧侣。——译者注

[2] 自然，这种分类省略了德意志民族。因为否则笔者作为一个德国人，其夸奖就会成为自夸了。

[3] 商人的心理在自夸时也通过语气的不同而表现出对自己骄傲的不同修饰。英国人说"这人价值一百万"，荷兰人说："他支配着一百万"，法国人说："他占有一百万"。

[4] 把基督教欧洲称之为法兰克斯坦的那些土耳其人，如果他们通过旅行去认识人以及人的民族特性的话(除欧洲人之外没有一个民族这样做，这证明其他一切民族精神上的局限性)，那么他们也许会按照这些民族特性的缺陷进行描绘，而以下述方式来划分民族特性：(1)时髦的国度(法国)，(2)乖戾的国度(英国)，(3)预感的国度(西班牙)，(4)华美的国度(意大利)，(5)头衔的国度(德意志、丹麦和瑞典，总之是日耳曼诸民族)，(6)主子的国度(波兰)，在这里每个国家公民都想成为主子，但这些主子中没有一个愿意成为仆人，除了那不是国家公民的人。俄国和欧洲土耳其两个地方将被摆到法兰克斯坦之上，它们绝大部分出自亚洲血统，前者是斯拉夫血统，后者是阿拉伯血统，它们来自两个种族，这两个种族一度统治过的欧洲部分比任何其他民族所扩展的更大，并且陷入了有法而没有自由、因而没有人是国家公民这种法制状态。

[5] 正如比什博士正确指出的那样(根据"不列颠"一词，而非"布列塔尼"一词)。 [比什(1728—1800)，剑桥大学数学教授，著有《历史、哲学和数学百科辞典》。——译者注]

[6] 一般说来，商业精神正如贵族精神一样本身即是反社交的。一间铺子(商人这样称自己的柜台)和另一间铺子是由他的生意分离开来的，正如一块骑士领地与另一块骑士领地是由吊桥分离开来一样。它们都毫不客气地把友谊的交往从中驱逐出去，除非这涉及他的被保护者，但这些被保护者并不会因此而被视为他的亲密手足。

[7] 一切既没有萌动过要用自己的眼睛认识外部世界的无利害的好奇心，更不想(作为世界公民)移居外国的民族，其精神的局限性就刻画出他们的某种特征，这使得法国人、英国人和德国人在其他民族面前出类拔萃。

[8] 天才是发明那些不能由教授或学习得来的东西的禀赋。人们固然完全可以由别人教授，比如说要他做一篇好的韵文，但却不能叫他做一篇好诗，因为这必须出自作者自己的天赋。所以人们不能靠定购或付出足够的钱像得到工业产品一样来得到一首好诗，而必须像期待灵感一样来期待它。灵感是一种诗人自己也说不清是如何得来的东西，即某种他不知原因的偶然情愫。(scit genius, natale comes qui temperat astrum.) [语出贺拉斯："守护神知道，我们天生的幸运受制于哪颗星辰。"——译者注] 所以，天才间或出现又消失，在刹那间的显现中闪光，这不是任意点燃和任意燃烧下去的火光，而是像迸发的火星一样，由精神的幸运的心血来潮从创制的想象力中诱发出来。

D.

论种族的特性

在这方面我可以引证汉诺威枢密顾问官吉尔坦纳*先生在他的著作中(与我的原则相一致)为此所作的漂亮而透彻的解释和发挥。只是对可视为同一种族的人所表现出来的家族类型、多样性和变种，我还要作一些说明。

大自然在这里作为自己的法则来运用的，不是有意使各种不同种族融合为类似的，而是恰好相反，即是说，并非在形成种族时使诸特性经常不断地相互接近起来，以至于最后只有一幅同样的肖像，就像用一个铜模印出来的一样；毋宁说，是在同一人种(例如说白人)的民族中，在同一血统甚至同一家庭中，都在肉体和精神上无限地分化为多种多样。虽然保姆们为了奉承一位长辈而

* 吉尔坦纳(1760—1800)，著有《康德的自然历史原理》。——译者注

说道："这孩子这一点是继承了父亲，那一点是来自于母亲。"如果这是真的，那么一切人类生育的模型早就会用尽了。并且那样一来繁殖就会受到阻滞了，因为交配的 321
多产性是通过个体的异质性而得到补充的。所以例如说，灰色头发(cendrée)并不是由一个黑色头发的人与一个金黄色头发的人结合而产生的，而是标志着一个特殊的家族类型。大自然本身有足够的贮存，不至于因为缺乏现成的模型而把一个过去已经有过的人送到这个世界上来。如众所周知，连血缘相近也会导致不育的后果。

E.

论种类的特性

要从类来确定某些生物的特性，这就要求把这些生物与另外那些我们熟悉的生物把握在一个概念之下，而使这些生物相互区别开来的东西则被作为特点(proprietas)而规定为、并被用作区别的基础。但是，当把一个我们所熟知的生物的种(A)和另一个我们所不认识的生物的种(非 A)相比较时，如果我们缺乏用来比较的中间概念(tertium comparationis)，我们怎么能期望或要求对前一个生物的种确定一种特性呢？最高的种类概念也许要算尘世的理性生物的概念了，所以我们就不能对它说出一种特性来。因为要能确定它的特点，从而把那种尘世生物放在一般理性生物之下来确定其特征，则我们对非尘世的理性生物缺乏知识。所以看起来，确定人类特性这个难题是绝对解决不了的。因为问题的解决必须在两种理性生

物的比较中，通过*经验*而产生出来，而后一种理性生物却没有给我们提供经验。

所以，为了在有生命的自然体系中排定人的地位，并对其特性加以确定，我们面前只剩下这样一点：人具有一种自己创造自己的特性，因为他有能力根据他自己所采取的目的来使自己完善化；他因此可以作为天赋有*理性能力*的动物(animal rationabile)而自己把自己造成为一个*理性的*动物(animal rationale)。这样，他首先是*保持着* 322 自己和自己的种类，其次，他锻炼和教育着这个种类，并对之进行日常社会性的*教化*；此外，还把它作为一个(按理性原则安排的)社会性的系统整体来*治理*；但同时，通过和地球上可能产生的理性生物的一般理念相比较，人类的特征是这样描绘的：大自然把*不和*的种子植入了人类之中，它本来是要让人类自己的理性从这种不和中产生出那种*和睦大同*，至少是不断地对它逼近，虽然这种大同在*理念*中是**目的**，但在事实上，前者(不和)在大自然的计划中却是一个我们无法知道的最高智慧的**手段**，即通过文化的进步，哪怕伴随有对人的某些生活乐趣的牺牲，而造成人的完善化。

在有生命的*地球居民*中，人与其他一切自然存在的区别可表明为：利用事物的*技术性*素质(与意识相联结的机械性的素质)，*实用性*素质(巧妙地利用别人达到他的目的)，和在他本质之中的*道德性*素质(按照法则之下的自由原则来对待自己和别人)。这三个阶段之中的每一阶段本

身就足以规定人的特征，将他从其他地球居民中区别开来。

(1) 技术的素质。 问题：人在起源上是确定为四足行走的(如莫斯卡提所推测的，也许仅仅是加在学位论文的论题上的*)，还是两足行走的？或者，是确定为长臂猿、猩猩、黑猩猩还是其他动物？(对此，林耐和康培尔争执不休)他是食果动物(因为他有一个膜状胃)还是食肉动物？他既没有利爪也没有尖牙，因而(除理性之外)他没有任何武器，那么他天性是不是猛兽？对这些问题的回答是没有什么疑惑的。 或许还可以提出这个问题：人天性是**好社交**的动物，还是独居的或厌恶邻居的动物？其中后一种情况也许是极有可能的。

第一对人类夫妇就已经把充分的教育放进了取自自然的食物之中。 如果不同时给予他们一种在我们今天的天生条件中已不具有了的自然本能，就会很难与大自然
323 保存种类的计划相一致。 第一个人就会在他遇上的第一个池塘里淹死，因为游泳已经是一种必须学习的技术；或者他就会大嚼其毒根毒果，以至于在经常不断的危险中丧命。 但如果说**大自然**已给第一对夫妇**植入**了这种本能，那么，怎么可能这对夫妇当时不把这本能遗传给他们的孩子，而现在毕竟不再有这种现象了呢？

---

* 指莫斯卡提的书《论人和动物在身体结构上的根本区别》，康德曾于1771年撰文加以评论。 ——译者注

而且，鸣禽教给幼鸟一定的歌声，并通过传统把它流传下去，所以，一只还未睁眼便从巢里取下来并单独抚养大的鸟儿，在它长大之后便没有歌声，而只有某种天生的噪音。那么，最初的歌声是从哪里来的呢？[1] 因为这并不是学来的。而假如是按照本能产生出来的，为什么又不遗传给幼鸟呢？

人作为有理性的动物，其特征已经在他的手、手指和指尖的形态构造上，部分是在组织中，部分是在细致的感觉中表现出来了。大自然由此使他变得灵巧起来，这不是为了把握事物的一种方式，而是不确定地为了一切方式，因而是为了使用理性；通过这些，人类的技术或机械性的素质就标志为一个有理性的动物的素质了。

(2) 一个更高的阶段，就是由教化而来的文明的、尤其是具交往特点的实用素质，以及人类的一种自然倾向，即在社会关系中走出单凭个人武力的粗野状态，而成为一种有规矩的(尽管还不是有道德的)、被规定为和睦一致的生物。他有能力、也有必要通过教导和训练(纪 324
律)而受到某种教育。这就有一个(同意还是反对卢梭的)问题：人类的特性根据其自然素质来看，在其自然的野蛮状态中是否要比在后果不可预料的文化的矫饰状态中更好些。首先必须记住：在其他一切自顾自的动物那里，每个个体都实现着它的整个规定性，但在人那里，只有类才可能是这样。所以，人类只有通过在许多世代的无穷尽系列中的进步，才能努力去追求他的规定性，在

这里，他的目的终究是永远停留在展望之中。不过，虽然达到最终目的的这种倾向也许经常会受到阻挠，却永远不会完全倒退回去。

(3) 道德的素质。这里的问题是：人性本善，还是人性本恶，或者，人在由这个人或那个人对他施教时，是否他本性上对善或恶都同样容易接受(cereus in vitium flecti etc.*)。如果是后面这种情况，则人类本身就是没有特性的。但这是自相矛盾的。因为一个具备实践理性能力和意志的自由意识的生物(一个人)，即使在某种义务法则的最模糊的观念之中，在对他所受到的、或他使别人受到的公正或不公正对待的感情中(这时这种感情就叫做道德感情)，他也觉察得到那种意识。这本身就已经是一般人类的一种良知的特性了。就这点说，人按其天生素质(即天性)是善的。但经验也表明，在人身上也有一种极力欲求违禁事物的倾向，即使他知道这是违禁的，即导向恶的。这种倾向是如此不可避免，并且萌动得如此之早，一旦人们运用自己的自由就开始了，因此也可以看作是天生的。所以，人根据他的善感的特性也可以被(从天性上)看作是恶的，而这并不存在论及类的特性时的那种自相矛盾；因为人们可以承认，人类的自然规定性是存在于持续不断地向更加完善化而

---

* 拉丁文，全句意为："他就像一块蜡，任凭罪恶捏弄"，参见贺拉斯：《诗艺》，中文版第 146 页。——译者注

进步之中的。

就人类规定性而言的实用人类学总体以及人类教养的特征如下所述：人由其理性而规定为与人们处在一个社会之中，并在社会中通过艺术和科学而受到*教化*、*文* 325
*明化*和*道德化*；即使他*消极地*沉溺于他称之为极乐的安逸和舒适生活的诱惑，即使这种动物性倾向是如此巨大，但人却更*积极地*与将他束缚于其本性的野蛮之中的障碍作斗争，来建立自己人类的尊严。

所以人必须被*教育*成善的。但应教育他的那个人又是一个还处在自然的野蛮状态中的人，这时却要来促成他自己也还需要的那件事，所以就经常地从他的规定性上偏离，同时又总是重新回到自己的规定性上来。我们想举出解决这个难题的困难和障碍。

(a) 人类在肉体上起码的规定性存在于要保持他作为动物的类这一驱动力中。但在这里，人的发育的自然阶段还不会直接与公民性的那些阶段相合。按照*前一种*阶段，处在自然状态中的人至少在 15 岁上就受到**性本能**的*驱动*，也有*能力*产生和保持他的种；而按照*后一种*阶段，他在 20 岁之前(平均算来)却很难做到这一点。因为，即使少年人早就具有了足够的能力来满足他和他妻子作为世界公民的意向，但他却还远远不具有能力作为国家公民来维持他妻儿的生活。他必须学会一门职业，懂得如何与一个女人一起开始家庭生活。在那些较为有涵养的民族类型中这也许甚至要花去 25 年时间，而后才在自己

的规定性上变得成熟。那么他用什么来填充这一段被迫和不自然的节欲的时间空白呢？几乎只有罪恶。

(b) 作为一种使人类高尚的教养，对科学的推动在人类整体中并不与寿命长短成比例。一个至今还在文化领域中发生影响，使这个领域本身得到拓展的学者被死神召唤走了，由一个初学者代替了他的地位，而这位学生正好在他继续跨进了同样的一步之后，在其生命结束之前不久又再次把他的位置让与另一个人。如果阿基米
326 德、牛顿或拉瓦锡和他们的勤奋与才能都受到大自然的优惠，使他们的年龄延续到一百岁而没有生命力的减弱的话，那会有多少知识、有怎样的新方法的发明已经摆在我们眼前了呢？然而人类在科学知识中的进步却总只是断断续续的(从时间上说)，并由于倒退而得不到保障，这种倒退总是通过插入其间的使国家遭到颠覆的野蛮状态，而使人类科学的进步受到威胁。

(c) 人类的本性驱动着他不断地去追求极乐，而理性却局限于把幸福建立于尊严的条件之上，即建立在道德之上。正因为如此，所以就极乐而言，人类似乎很少实现自己的规定性。卢梭对敢于从自然状态中走出来的人类作了忧郁的(伤感的)描述，宣扬重新回到自然状态和转回森林里去。人们可不能完全把这种描述当作他的真实意见，他是以此来表述人类在不断接近人的规定性的道路上所遇到的困难。一个人不会无缘无故地捏造出这种意见的，过去和现在一切时代的经验必定使每个对此加以思考

的人感到困窘和疑惑，不知人类的状况是否总有一天会变得好些。

卢梭的三篇论弊端的文章*，第一篇谈的是，由于人的力量的软弱而使人类摆脱自然、走进**文化**，第二篇谈的是，由于不平等和相互压迫而使人类**文明化**，第三篇谈的是，由于反自然的教育和思想方式的畸形而造成所谓的**道德化**。这三篇文章可说是把自然状态当作一种**天真无邪**的状态来描绘(天堂的守卫者带着火剑阻挡人们重新退回那种状态去)，它们应当只是《社会契约论》、《爱弥儿》、《萨伏依副主教的自白》的前导**，要从弊端的迷津中找到出路，而这种弊端又是由人类自己的罪过而惹起来的。卢梭从根本上说并不想使人类重新**退回**到自然状态中去，而只会是站在他自己现在所处的阶段上去**回顾**过去。他承认，人的本性(就其可遗传的而 327
言)是善的，但却采取了消极的形式，也就是说，他本身并不故意要为恶，而只是有被恶劣的或不适当的引导者和榜样所传染和腐蚀的危险。但又因为，要想有**善的**人们来作引导和榜样，这些人本身就必须是受过教育的，而又不可能有一个本身没有(由于天性或是由于教育)被腐蚀的人来对他施教，所以不仅是根据程度，哪怕

* 即《论科学和艺术的进步起了败坏还是改善风俗的作用》、《论人类不平等的起源和基础》、《新爱洛绮思》。——译者注

** 《萨伏依副主教的自白》只是《爱弥儿》的一章，康德这里表述不准确。——译者注

是根据原则的性质来看，人类的道德教育问题也仍然是不可解决的。因为人类的天生的恶的倾向固然为普遍的人类理性所谴责，顶多还被抑制，但却并不因此而被扑灭。

*　　　*　　　*

把人类善的素质人为地提高到其规定性的最终目的，它的最高程度就是公民状态。但在这种状态中，动物性却比纯粹的人类性表现得更早，归根结底也更为有力，而驯服的牲口却只是由于懦弱才比野兽更对人有用。个人意志随时都可以爆发出对旁人的反感，并时时努力使自己对绝对自由的要求不仅是独立的，而且甚至成为凌驾于本性与他一样的其他存在之上的主宰。这一
328 点甚至在最小的孩子身上也已经看得出来[2]：因为大自然在他身上是从教养引向道德性，而不是(像理性所规定的那样)努力从道德性及其法则开始，引向某种以此为目标的合目的性的教养。这不可避免地成为一种反目的性的颠倒倾向，例如本应成为一种必要的道德教育的宗教课却从仅仅是培养记忆力的历史教育开始，而白费力气地试图从此引出道德性的结果。

人类在其类的整体中接受教育，也就是说，并非各个个体(singulorum)不成系统地只作为一个凑合起来的聚合体，而是集体地(universorum)接受教育，坚定不移地努力去追求一个既须立足于自由原则、又须立足于合法的强制原则上的公民状态——这终归是人只能期望于天意

即某种智慧来做的事，这智慧并非**人的**智慧，但毕竟是他(由于他自己的罪过)所达不到的他自己理性的那个**理念**。可以说，这种自上而下的教育是有益的，但却是粗暴的，它通过许多不幸，并几乎足以使整个人类接近于毁灭，而对人的天性加以严峻的改造，也就是对于**善**的产生过程加以促进，这种善是人并未有意形成，但一旦存在就保持下去的，是从那永远自己和自己处于内在的分裂之中的**恶**里产生的。**天意**正是指这样一种智慧，它是我们在那不断走向毁灭却又总是防止毁灭的有机自然存在的种的保存中，以赞叹的心情而知觉到的，但并不因为这种赞叹就设想，在这种安排里有一个比我们在动植物的种的保存方面已采用的原则还更高的原则。此外，人类**应该**而且**能够**自己成为自己幸福的创造者，不 329
过这一点不能先天地从我们所知道的人类禀赋中推出来，而只能从经验和历史中，带着建立于某种必要性之上的期望推出来，这种必要性在于，不能对人类向善的进步绝望，而是(每个轮到头上的人)都要以一切聪明和道德的**示范**来促使对这个目的的逼近。

所以可以说，人类的首要特性是作为理性生物的能力，即既为他自己、也为他的本性将他置身其中的社会，创造出某种一般特性。但这本身就要以他的某种良好的禀赋和向善的倾向为前提，因为恶是根本没有性格的(恶本身就带有一种自相矛盾，而且不允许本身有持久不变的原则)。

一个有生命的存在的特性是这样一种东西，从中可以预先认识到这个存在的规定性。但人们可以作为基本原则看作自然目的的是：大自然要求每个生物都实现自己的规定性，从而让其本性中的一切素质都合乎目的地为着它自身而发展起来，以便即使不是由每个**个体**，也是由种来实现这一目的。在无理性的动物那里，这种情况是现实地发生着，并且是大自然的智慧，而在人那里却只有类才能做到这一点，对此，我们在尘世的有理性生物中只认识一个类，即人类，而在人类身上也只认识对这个目的的某种自然倾向，即有朝一日通过他自己的努力把从恶到善的发展推进到这样一种状态，这种状态如果不被大自然的变革一下子突然中断的话，它就是一个可以带着道德的(对促成这个目的的义务是足够的)**确信**来期待的前景。因为人是这样一种东西，他虽然被恶毒败坏了，但毕竟是天赋有丰富的创造才能同时也有某种道德素质的理性生物，对于自私自利在他们之间所造成的灾难，他们随着文化的增进只会有越来越强烈的感受；而且，他们在自己面前看不到克服这灾难的任何别的手段，只除非他把(个别的)私人感觉哪怕是不情愿地服从对某种(公民社会的强制性)原则的(一切人协调的)共通感。而对这原则的服从又只是根据他们自己所订的法律，通过对这一点的意
330 识，他们感觉到自己的高尚，感觉到自己属于一个适合于人的规定性的类，就像理性在理想中把这规定性

显示给人的那样。

注释：

[1] 人们可以和林耐爵士一同接受自然考古学的这一假设：从普遍覆盖着整个地球的海洋中，最初从赤道底下耸起了一个山峰一样的岛屿，在这个山峰上逐渐产生出一切气温带，连同与之相适应的动植物一起，从低岸边炎热的赤道气温直到峰尖上寒冷的北极气温。至于各种鸟类，那些鸣禽模仿着各色各样的天生噪音，只要它们的喉咙允许，就把每种声音和另一种结合起来。每种鸟类就是这样形成了它们自己一定的歌声，此后就通过教授，由一只鸟把这歌声(像传统一样)传给另一只。甚至可以发现，莺类和夜莺在不同国度也产生了一些不同的鸣声。

[2] 在一个刚刚生下的婴孩那里就可以听到的呼叫并不带有悲伤的腔调，而带有愤慨和激怒的腔调；这并不是因为他有什么痛苦，而是因为他感到某种恼怒，大概是由于他想要自己活动，而又感到自己的无能像一条锁链夺走了他的自由。大自然有意使婴儿带着大声的呼叫诞生到世界上来，这到底是为了什么？在原始自然状态中，毕竟这对婴儿和母亲是极其危险的，因为这甚至会把狼和野猪招引来，趁母亲不在或是因分娩而极其疲惫时把婴儿吃掉。然而，除人以外(就他现在这种样子来说)，没有一种动物在诞生时会大声地报告他的存在。这看来是大自然的智慧为了种的保持而安排好了的。所以必须承认：婴孩这种喧闹的诞生在作为动物阶段(即作为野蛮状态的进程)的早期自然阶段中还不存在，因而只是在后来的第二阶段中，当双亲已经达到了家庭生活所必要的那种文化状态之后才产生的。我们并不知道，大自然是怎样和通过哪一种起作用的原因而造成了文化的如此发达。这种看法可进一步推出像下面这种思想：是否紧接这个第二阶段之后，在自然界发生大变革时还可能到来第三个阶段，这时猩猩或者黑猩猩将把自己用来行走、触摸物体和用来说话的器官训练成人的肢体构造，把它们最内心深处的某个机能视为知性的运用，这个机能由社会性的文化教养而逐渐地发展起来。

描述人类特性的基本要点

(1) 人并没有像家畜那样被规定为属于一个畜群，而是像蜜蜂那样被规定为属于一个蜂房——他必然是某一个市民社会的成员。

建立市民社会最简单、最少人工做作的方式，是在这个网络中只有唯一的有智慧者的方式(即君主国)。然而许多这样相互并立的社会网络立刻就像强盗蜂那样相互争斗(战争)，仍然不像人类所做的那样，为着相互之间的协调来加强他们的社会网络——因为这个譬喻到此为止了——而仅仅是为了自己，使用诡计和暴力来利用别人的血汗。每个民族都试图通过奴役相邻的民族来加强自己，这就会成为扩张欲；而如果没有对别民族占到上风，就会产生怕被别民族吞并的恐惧：这样，我们人类的内部或外部的战争即使是如此巨大的一种灾难，但当天意

的机巧虽然使相互冲突的力量在摩擦中相互抵消，却终究由别的动力的撞击和带动而使自己长久保持着合规律的进程时，这灾难同时又是从粗野的自然状态过渡到**公民状态**的动力。

(2) **自由**和(用来限制自由的)**法**是公民立法围绕其旋转的两个枢纽。但是，甚至为了使法产生作用而不成为空喊，也必须附加上这样一个中介[1]，这就是与那两个枢纽相联而使这些原则有效的**暴力**。现在我们可以对暴力与自由和法的各种不同组合加以思考：

a. 有法，也有自由，而没有暴力(无政府状态)；

b. 有法，也有暴力，而没有自由(专制主义)；

c. 有暴力，但没有自由和法(野蛮状态)； 331

d. 带有自由和法的暴力(共和国)。

我们看到，只有最后一种有资格称为真正的公民状态。但这并不是指三种国家形式中的某一种(即民主制)，而只是把**共和国**理解为一个一般性的国家。一句古老的格言说："Salus civitatis (nicht civium) suprema lex esto."［把公民的(而不是市民的)福利当作最高法律］*，这并不意味着，应当把庸人的感官快乐(市民的**最高幸福**)充作国家制度的最高原则，因为这种福利是每个人都可以根据他的个人爱好而作这样那样的描绘的，它完全不适合成为任何一条要求着普遍性的客观原则。那条格言仅

---

* 这是西塞罗的一句名言。——译者注

仅是说，理智的幸福，即既存的国家制度的维持是一般市民社会的最高法律，因为这个社会只有通过那个制度才存在。

正如在一切时代和一切民族的经验中可以看到的，人类特性是这样一种特性：他们(作为一个人类整体)被集体地看待，是那些个人相互继承与共存的一个群体，这些个人不能脱离共同的和平相处，但同时却不可避免地处在经常的相互对抗之中。这样，在出自他们本身的法律之下，他们相互强制着，结成一个经常面临分裂危险、但却向一个世界公民社会(世界主义)共同前进的联合体，他们由此就感到了自己本性的规定。但这本性自身是不可达到的理念，它不是构成性的原理(即期待在人们最强烈的作用和反作用中存在有和平)，而只是一个范导性的原理，即并非毫无根据地去猜测某种趋向这个理念的本性，而且把这个理念作为人类的规定性来努力加以追求。

如果人们问，例如说，人类可以被视为一个好的种族还是一个坏的种族(要是把人类作为有理性的地球生物的一个种而和别的星球上的理性生物相比较，看作产生自唯一的造物主的一群生物，那么人类也可以被称为种族)，那么我不得不承认，在这个问题上大概没有多少可
332 以自夸的。但每一个人如果不仅在过去的历史中，而且也在当今的历史中来考察人类的行为，那么他虽然常常

会被引向提蒙*式的愤世嫉俗，但更为常见和中肯得多的是像莫墨斯**那样下判断，他会觉得在人类的特性中，愚蠢比罪恶更为触目。但由于愚蠢与某种恶的表征相联(因为只有这样它才叫做呆气)，所以它在人类道德的相面术中是不可忽视的。于是，单是从每个聪明人觉得必不可少的那些思想的好些部分被隐瞒起来，就足以清楚地看出：在我们的种族里每个人都觉得自己陷入了一种心存防范、不让人完全看透自己真面目的状况，这本身就暴露了人类相互敌视的倾向。

也许会有这种情况：在某个另外的行星上存在着一些有理性的生物，他们除了以公开的方式就不能用别的方式思想，也就是说，不论是在醒时还是在梦里，也不论他们在与人相处还是独处的时候，他们不同时把思想说出来就不能有任何思想。这会产生出怎样一个与我们人类不同的相互关系呢？如果他们并非一切人都纯洁如天使，那么就无法预料他们将如何能相处，一个人如何能对别人有起码的尊重，他们如何能相互容忍。因此，一个人性生物的原始构成及其类概念就已经包含着：虽然要了解别人的思想，但却保守着自己的思想，那些纯洁的特点最终也不能不逐渐逐渐地由伪装进到有意的欺骗，并终于进步到撒谎，于是这就会变成我们人类的一

---

* 提蒙，又译"泰门"，莎士比亚的《雅典的泰门》中的厌世者。——译者注

** 希腊神话中的嘲弄与指责之神。——译者注

幅漫画。人类不仅有权对之作善意的嘲笑，而且有权蔑视构成其特性的东西，还可以公开承认，有理性的尘世
333 生物这个种族在其他(我们不知道的)种族中不配有值得尊敬的地位[2]——如果不是这种反驳的意见恰好显露了我们心中的某种道德素质和某种天生的理性要求的话。这种理性要求甚至违反上述倾向而起作用，它要求人类不是表现为恶，而是表现为一个从恶不断地进步到善，在阻力之下奋力向上的理性生物的类。于是，人类的普遍意志是善的，但其实现却困难重重，因为目的的达到不是由单个人的自由协调，而只有通过存在于世界主义地结合起来的类的系统之中、并走向这个系统的地球公民的进步组织，才能够有希望。

注释：

[1] 和一个联结着判断的主谓语的演绎推理的中项相类比，产生出四种演绎的格。

[2] 腓特烈二世有一次问杰出的苏尔泽［Sulzer (1720—1779)，德国哲学家和美学家。——译者注］，事情进行得怎样了(他因功受到腓特烈器重，因而受托管理西里西亚地区的教育机构)，苏尔泽回答道："自从人们接受了(卢梭的)人性本善的原则之后，情况开始改善了。""啊!"(国王说)，"mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons."(我亲爱的苏尔泽，您根本不了解这个包括我们在内的该死的种族)。属于人类特性的还有，人类在争取公民状态时也需要宗教的教化，以便通过内在的(良心)强制来造成外在的强制所起不到的作用；同时人的道德素质在政治上被立法者所利用，这也是一种属于人类特性的倾向。但如果在民族的这种教化中道德不是走在宗教之前的话，那么宗教就使自己成为凌驾于道德之上的师爷，而宗教的教义就成为在信仰专制之下政府暴力(政治)的一个工具，即成为一种弊病，它不可避免地败坏着人的特性，并诱使他用欺诈(所谓政治手腕)来进行统治。对此，那位公开承认自己只不过是国家的最高公仆的伟大君王，也在私下的表白中叹息，无法隐瞒那相反的事实，但他却原谅自己，而把这种败坏归咎于那个叫做人类的糟糕种族。

索　引

（按汉语拼音顺序排列，表中页码均为原版页码，即本书边码）

一、词目索引

A

爱好 Liebehaberei　203
哀伤 Wehmut　255，262
懊悔 Reue　288

B

白痴 Blödsinnege　210
悲哀 betrüben　238
悲伤 Traurigkeit　235，254，258，263，287
悲痛/忧伤 Graum　254，255，288
悖理 Paradoxie　129，221
备忘录 Gemeinplatz　184
暴力/强力 *Gewalt*　257，*260*，*271*，*273*，*330*，*333*
暴怒 Jachzorn　260
饱和 Vollendung　165
保管者 Wächter　191
不入时 außer der Mode　245
不动心 Apathie　253，254
不冲动 Affectlosigkeit　289

不学无术 Ignoromt 138，139
不可侵犯 intolerant 310
不吉利 ominös 195
不堪忍受 tollgeworden 248
不可行的 Unthunliche 147
不谨慎 Unbehutsamkeit 170
不公正/冤屈 Unrecht 269，270，271，273，276，324
不审慎 Unbesamen 252，253
不快 unangenehm 230，231，232，237，254，261
不愉快 Unlust 124，143，153，230，235，236，240，244，251，254，286
不和 Zwietracht 322
变态 Verstimmung 162，172，208，218
变种 Spielart 320
部族 Vörkerschaft 271
弊端 Schaden 326
表现/体现 Darstellung 167，191，192，225，240，241，296，333
表情/神情 Ggberdung 159，192，252，296，297，300，301
博学者 Polyhistoren 184，226
博爱主义 Philanthropismus 320
比喻的 figürlich 191
必然性 Notwendigkeit 240，244，330
禀赋 Naturanlage 285，301，311，329
本能 Instinkt 157，179，196，197，263，265，269，276，285，290，294，322，323
本源的/首创性的 ursprünlich 147，167，168，170，224，246

C

残忍的 teuflich 293
财神爷 Plutus 274
才子 Geniemänner 226
才猿 Genieaffen 226
才能/禀赋 Talent 123，173，198，201，220，223—226，228，235，247，264，292，318，319，326
插科打诨 Witzling 204
忏悔 Buβe 236

常识 gemeine Meinug　129
超自然的 übernatürlich　187, 188
超感性的 übersinnig　216, 219, 261
嘲骂 Räsonniren　280
侧面像 Profil　297, 298
成年地位 Mündigkeit　210
臣民 Unterthane　209, 319
躁狂症 Manie　202, 212
创制的 productiv　167, 172, 173, 180, 220, 221, 240, 246, 318
痴迷 Aberwitz　202, 215
秩序 Ordnung　138, 144, 162, 177, 183, 208, 261
冲动/动力 Triebfeder　121, 235, 252, 253, 272, 274, 286, 288, 289, 330
充分性 *Zulänglichkeit*　198
愁肠百结 Hinbrüten　203
仇恨/憎恨 Haβ　211, 237, 252, 270, 271, 304, 310, 314, 315
筹码 Spielmarke　153
丑陋的面孔 *Fratzengesicht*　300
丑 Häβliche　241, 245, 296, 298, 300
丑闻 Sekandal　171
畜群 Heerde　330
传达/交流 Mitteilung　169, 177, 199, 200, 219, 228, 240, 244, 277
创造 Dichtung　123, 174, 176, 180, 240
创造性的 schöpferisch　168, 178, 182, 215, 224, 242
吹毛求疵 Spitzfindigkeit　201
画材 Pinsel　138, 210
纯洁如天使 engelrein　332
崇高 Erhaben　154, 241, 243, 246, 248, 253, 316
粗鲁/粗野无礼 Grobheit　199, 222, 258, 311
促狭鬼/恶棍 Schalk　211, 221, 262

D

大 Groβheit　243
达到不朽 verewigen　306
呆气 Narrheit　210, 211, 217, 332

代理者 Vicariat 172
代用品 Surrogat 253
担忧 ängstlich 187，232
胆怯/畏怯 Schüchternheit 256，258，306
胆汁质 cholerisch 286，289—291
单调 Monotonie 164
道德，道德的 Moral/Moralität，moralisch 186，192，200，226，234，238，244，253，258，274，277，282，306，322，324，326—329，332，333
德行/道德/美德/德 Tugend 147，149，151—153，171，205，221，256，257，265，267，277，278，281，282，295，307，308
等级秩序 Rangordnung 319
地球居民 Erdbewohnern 322
地球公民 Erdbürger 333
抵消 neutralisiren 290，291
低能 Unnützlichkeit 289
癫狂 Wahnsinn 132，202，203，207，215，217，252，253，271
癫痫病人 Epileptische 189，203
典范式的 Musterhaft 224，225
典范 Urbilder 228
定在 Dasein 296
洞察力 *Schafsinnigkeit* 137，201
独创性 Originalität 123，138，172，220，224，225，248，249，293，314，318
赌赛 *Spiel* 232
对象/客体，客观的 Objekt，objektiv 128，134，140—142，146，155—157，160，183，196，197，208，216，218，239，251，255，266，269，274，275，296
对象/事物 Gegenstand 128，134，136，137，140，141，149，150，154，156—159，161，163，167，172—175，180，187，191，196—199，203，207，212，216，218，220，225，228，230，234，237，240—244，251，253，255，265，269，274，280，293，299，308，314
顿挫 Augenblike 247
多愁善感 Empfindelei 236
多妻主义 Vielweiberei 304
多样性 Varietät 296，300，312，320

多元主义 Pluralism　130
多嘴 Redseligkeit　304

E

恶，恶的 Böse，bös　241，267，288，293，324，327—329，332，333
恶毒/恶劣性 Bösartigkeit　267，269，270，276，293，299，329
恶意的 hamisch　261，264
恶魔 Unholdin　275
厄运 Verhangniβ　188

F

发狂的人 Rasende　203
发明/创作 erfinden　175，215，223，224，227，247，274，318，319，326
发怒/愤怒 zürnen　235，253，289
法/法律 Gesetz　313，330，331
法兰西共和国福利委员会 Wohlfahrtsausschusses der französischen Republik
259
凡人 *Sterbliche*　302
烦恼 Miβvergnügen　254
范导性的 regulativ　246，331
反感 *Antipathie*　203
反刍 Eingeweide　169
反省/沉思默想 Nachdenken　133，198，288
反思 Reflexion　134，141，142，145，156，166，187，239
芳旦戈舞 Fandango　316
放肆 Dissipation　206
放荡 lüderlich　258，309
放纵 Schwelgerei　249
非理性 Unvernunft　216，218
分离主义的 separatistisch　171
分寸感 Tact　140
愤恨 Bitterkeit　261
愤世嫉俗 Misanthropie　205，332
风流韵事 Cicisbeat　307
讽刺短诗 Xenie　249

浮夸 Grandiloquenz 316
福分 Segnung 206
福利 Wohlfahrt 209
俯首贴耳 Lenksamkeit 209
符号/记号 Zeichen 159, 297
符号学 Zeichenlehre 285
复制的 reproductiv 167, 182, 191, 192, 197, 206, 207
富有创造性的 erfinderisch 221, 226, 245

G

高等妓女业 Courtisanenwesen 307
高利贷精神 Wuchergeist 205
高尚的享乐主义 feine Epicurisch 165
感受性 Empfänglichkeit 134, 140, 141, 153, 158, 160, 165, 168, 169, 187, 237, 244
感觉 Empfindung 135, 136, 141—143, 145, 148, 151, 153—157, 160—168, 173, 174, 179, 212, 216, 230—233, 235, 236, 240, 241, 252, 255, 264, 306
感觉 fühlen 127, 159, 160, 169, 213, 232
感情 Gefühl 124, 143, 151, 153, 155, 158, 188, 200, 230, 231, 235, 236, 238—241, 243, 251, 252, 254, 260, 261, 265, 269, 286, 287, 316, 324
感性 Sinnlichkeit 123, 140—146, 152, 153, 177, 196, 200, 242, 246, 257, 266
感官 Sinn 123, 129, 131, 134, 141, 142, 144—146, 148, 150, 153—166, 168, 169, 172, 174, 180, 187, 203, 216, 230, 237, 240—242, 244, 246, 247, 249, 256, 275, 276
冈朵拉船夫 Gondolieri 317
格律 Maxime 200, 228, 266, 268, 270, 271, 281, 293, 312
个人主义 Egoism 123, 128—130, 278
个体 Individuum 276, 324, 329
公民的/市民的 bürgerlich 171, 206, 208—210, 274, 285, 311, 317, 325, 327, 329—332
公民状态 bürgerliche Verfassung 304, 327, 328, 331, 332
公正概念/权利概念 Rechtsbegriff 269, 270

工具论 Organon　223
恭顺的人 Devote　302
共通感 Gemeinsinn/sensus communis　139，145，169，219，329
共鸣 mittönen　236
构成的 bildend　174
构成性的 constitutiv　331
构想性 dichtend　167，178，185，215
鼓动 Agitation　190，203
固执己见 Rechthaberei　281
乖戾 Verschrobenheit　203，218
怪癖 Gelüsten　160
观念/表象 Vorstellung　123，127，131，133—138，140—144，146，149，155—157，161—163，165，166，168—170，173，174，176，177，180，182，183，190—192，196，202，206，208，214，215，219，234，240—243，251，253，261，264，265，268，269，324
官感 Organsinn/Organempfindung/Organgefühl　154，158，242
官感 Sinnenempfindung　123，141，160，162，164
规范 Vorschrift　200
鬼神附体者 Energumene　189
国父 Landesväter　209
国民/民族 Nation　311，319
国民性 Nationalzüge　302
国民相貌 Nationalphysiognomie　302
过度兴奋的 exaltirt　203
过于老练的übermündig　209

H

骇异 Affallend　255
骇人的巨大 Ungeheuere　243
合规律性 regelmäβig　155，174，184
合口味 Wohlgeschmack　239，240
狠毒 Bosheit　293，294
后宫 Harm　304
糊涂地 confuser　208
花花公子 Laffen　211

华丽 Pomp 246
滑头 Verschmitztheit 205
幻觉 Täuschung 149, 151, 162, 167, 178, 264, 274, 275
幻听者 Grillenfänger 202, 212
幻象 Illusion 149, 150, 152, 161
幻想,幻想的 Phantasie, phantasisch 136, 167, 175, 180—182, 185, 193, 202, 212, 275
幻影 Hirngespenst 187
荒唐无稽 abgeschmackt 215
黄历 Bauerkalender 186
诙谐的 launicht 221, 235
回味 Nachschmack 249
回顾的 respicienz 182
活动性/活力/行动 Tätigkeit 140, 231, 232, 235, 246, 274, 286—289

J

激情 Affect 124, 166, 175, 179, 202, 213, 232, 235, 251—255, 257, 260, 261, 264, 267—269, 278, 281, 297, 300, 302, 316
激动/刺激 afficiren 140, 158, 236, 239, 244, 287
机械地/刻板地 mechanisch 147—149, 157, 167, 183, 184, 197, 210, 212, 220, 225—227, 261, 264, 274, 302
机智 Witz 123, 201, 204, 211, 220—223, 225, 235, 249, 263, 318
极乐 Glückselligkeit 277, 325, 326
记忆/记忆力 Gedächtmiβ 182—185, 191, 197, 328
技术性的 technisch 322, 323
家族类型 Familienschlag 320, 321
假象 Schein 123, 142, 146, 149—152, 182, 198, 219, 264
价值 wert 149, 152, 171, 201, 210, 211, 236, 239, 244, 249, 270, 272, 292, 293, 295, 306
驾着理性狂奔 mit Vernunft rasen 200, 215
建构性的 architektonisch 226
鉴赏/鉴赏力/趣味/口味/味觉 Geschmack 124, 128, 129, 132, 143, 154, 157—159, 168, 230, 239—250, 265, 278, 279, 296, 297, 306, 308, 313, 316
见灵术 Geistersehersi 161

健全知性 gesunde Verstand/bon sens　139, 197, 199, 201, 203, 214, 218
坚毅的/有毅力的 entschlossen　256, 257, 276
监护人 Vormünder　209
江湖术士 Quacksalber　226
交感/同感/同情 Sympathie　176, 179, 180, 203, 236, 239, 260
交往 Umgang　132, 160, 180, 222, 250, 260, 266, 277, 279, 289, 297, 302, 307, 313—315, 318
节奏 Sylbenfall　184
惊呆了 verblufft　166
狡诈 Arglist　198, 200
教授法 Didaktik　123, 125
惊奇感 Verwunderung　150, 216, 243, 255, 261, 301
精明练达 Tüchtigkeit　198
精神 Geist　225, 226, 246, 248, 269, 287, 298, 312, 313, 316, 318, 319
精神错乱 Verrückung　203, 214—217, 220
精神失常 gestört/Gemüthsstörung　202, 212, 213, 216, 253
精神文明 Geistescultur　281
精敏 Sagacität　123, 220, 223
经验 Erfahrung　128, 129, 134, 140—144, 146, 155, 161, 165—167, 169, 170, 175, 178, 179, 182, 186, 187, 189, 190, 194, 199, 202, 203, 211, 214, 215, 217, 226, 228, 229, 255, 261, 273, 291, 321, 324, 326, 329, 331
痉挛的 convulsivisch　255, 262
进步 fortschreiten　324, 326, 329, 333
敬重 Hochachtung　292
竞争性 Rivalität　315
禁欲主义的/斯多葛的 Stoisch　165, 253
拘于礼仪 Ceremonie　289
举止行为 Tun und Lassen　121, 200, 219, 221
巨人式的 gigantisch　227

K

开朗的 leichtblütig　287
亢进性的 sthenisch　225

可行性 Können 123，146
可行的 Tunliche 147，199
可耻的 Schimpflich 307
可鄙 Scheusal 259
夸大狂 Unsinnigkeit 202，214
快活 Frohsein 232，234，235，239
快乐/享乐 Vergnügen 158，230—236，238，249，254，262，274，278，305
快适 angenehm 124，158，159，164，221，230，231，237，239，241，243，247，250，254，261，276
宽宏大量 groβmütig 289，306
狂气/狂乱 Tollheit 188，202，217，218，225
狂热的 leidenschaftlich 266，269，275，317
狂妄无知 Dummdreistigkeit 258，298
狂想症 Wahnwitz 202，215
恐怖 Grauen 233，256
恐惧 Furcht 154，167，187，213，243，255，256，260，272，273，306，330
枯燥乏味 geistlos 248
苦恼 Verdruβ 301

L

懒惰 Faulheit 276
懒散 Müβiggange 233
乐天 Lustigkeit 287
乐善好施 Wohltätigkeit 267
类/种类 Gattung 124，220，276，285，301，306，321，323—333
论证的 discursiv 141，191
理解 Einsicht 220，221，223，228
理念/观念/意象 Idee 141，173，176，178，192，203，207，222，223，225，230，246，254，269—271，275，279，280，322，328，331
理想，理想的 Ideal，idealisch 165，192，242，244，245，250，293，297，298，330
理性 Vernunft 127，138，145，147，148，151，155，162，172，178，186，189，192，193，197—205，208，211，215，216，218，222，223，227，

228, 236, 240, 242, 244, 246, 251, 253, 254, 256, 257, 261, 265—272, 275, 276, 280, 285, 290, 292, 293, 295, 300, 303, 312, 313, 318, 321—324, 326, 327
理性生物 das vernunftige Wesen 321, 322, 329, 331, 332
理智 Verständigen 129, 199, 308, 309
理智直观 Verstandesanschauung 141
良心 Gewissen 333
良知的 intelligibel 324
猎奇 Curiosität 163
灵活的 behend 197, 204
灵巧的 ingemiös 183
灵魂/心灵 Seele 123, 133, 134, 141, 162, 165, 177, 181, 189, 190, 201, 214—216, 242, 243, 259, 274, 286, 296
灵感/感应 Eingebung 133, 161, 187, 188, 203, 218, 225, 248, 318
领会/领悟 Apprehension 128, 134, 142, 144
联想 Association 176, 177, 182, 183, 220
联合体 Coalition 331

M

马耳他骑士团 Malteserritterorden 262
卖弄风情 Koketterie 305, 307
脉冲式的 ruckweise 231
满足 Befriedigung 165, 170, 249, 266, 267, 270, 278, 280, 325
漫画 Caricatur 293, 296, 300, 313, 332
毛骨悚然 Grauseln 154, 263
冒失 Wagestück 129, 221
矛盾 Widerspruch 162, 163, 167, 181, 183, 198, 216, 244, 253, 291, 324
美 Schön 124, 132, 152, 236, 237, 239, 241—243, 246—250, 295, 296, 300, 306, 316
魅力/魅惑力 Reiz 297, 305, 307
萌发 Aufkeime 225
迷津 Irrsal 326
迷狂 Schwärmerei 132, 139, 145, 161, 172, 191, 203
迷信 Aberglaube 194, 203, 206, 228, 275

勉为其难 kaum-tunlich 147
民族 Volk 124, 188, 192, 196, 206, 209, 250, 268, 269, 285, 302, 311—320, 325, 330, 331, 333
明白的/清楚的 klar 135, 137, 138, 208, 227
明智 gescheuen 210, 211, 272
名望 *Ehrenruf* 272
名言 Sentenz 249
冥想 Klügeln 198
命令 Geboten 228
命运 Schicksal 186, 188, 193, 233, 238, 255, 315
梦游 Somnambulism 189

N

那不勒斯流浪汉 Lazzaroni 137
拟人化 personificirt, 241
腻味 Übersattigung 233
年龄关 Stufenjahre 194
黏液/淡泊,黏液质的 Phlegma, phlegmatisch 252, 254, 286, 289—291, 317, 318
狞笑 Grinsen 264
女人气 Weiblichkeit 263, 303

O

偶像 Idol 192

P

判定的 judiciös 183, 184
判断 Urteil 128, 129, 136, 137, 140—142, 144—146, 150, 187, 199, 201, 209, 210, 219, 223, 239, 240, 242, 268, 300, 309, 332
判断力 Urteilskraft 184, 197—199, 201, 202, 204, 210, 215, 220, 221, 227, 228, 240, 241, 247, 262
批判 *Kritik* 291
脾气 Launen 202, 213
脾性 Complexion 286
癖 Sucht 266

平庸的 mittelmäßig　248
评价 Beurteilung　*240—243，246，276，280，307，313*

Q

欺骗 Betrug　149—153，161，179，189，205，206
祈祷仪式 *Andachtsübung*　*302*
启蒙 Aufklärung　192
启示 Offenbarung　176，218
契机 Anlässe　223
气质 *Temperament*　*124，148，235，249，256，285—293，302，316，318*
气郁 Vapeurs　237
悭吝 Kargen　196
千篇一律 Einerleiheit　157，160
谦虚 *Bescheidenheit*　*223，318*
虔诚 Frommigkeit　171，236
怯懦 Feigtheit　256—259，276
亲和价格 Affectionspreis　292
亲缘关系／亲和性 *Verwandtschaft*　*136，145，174，176，183，207，215，*
223，235，263，269
轻浮 liderlich　258
轻浮的人 Windbeutel　291
轻率 leichtsinnig　256
轻佻 Flatterhaftigkeit　309，320
勤勉／勤奋／勤劳 Fleiß　129，217，248，274，317，318，326
清晰 Deutlich　123，135，137，138，140
清醒 Nüchterheit　171，250
情调／情绪／心情 Stimmung　161，172，185，236，246，263，275，
295，316
情人 Liebhaber　304，308，310
情思 Sinnenstimmung　188
情欲 Leidenschaft　124，150，152，179，180，235，251—253，255，265—
275，277，289
驱动力／驱动 Antrib　233，325，326
屈辱感 Krankung　260
确信 Gegwißheit　329

R

让人祝福的 gebenedeiet 302
热忱 Enthusiasm 254, 269, 314
热狂者 Enthusiast 202
热烈 Lebhaftigkeit 313, 316, 319
人/个人 Person 124, 127, 285, 303, 324, 331
人的尊严 Menschenwürde 295
人道 Humanität 271, 277, 278, 282
人类学 Anthropologie 119—122, 124, 125, 130, 136, 142, 161, 170, 189, 197, 210, 229, 245, 246, 283, 299, 303, 310, 312, 319, 327
人类知识 Menschenkenntniß 119—121, 297
人为的/矫揉造作的 künstlich 151, 161, 170, 264, 312, 319, 327
忍耐 geduld 144, 257, 258, 301
认识能力 Erkenntnißvermögen 123, 127, 134, 138—140, 143, 146, 169, 191, 196—198, 201, 204, 220, 224, 227, 239
荣誉癖 Ehrsucht 266, 268, 270—272
睿智的 sinnreich 221
润饰 Bekleidung 243

S

洒脱大方 Ungezwungerheit 132
散乱的 desultorisch 316
三位一体 Dreieinigkeit 216
散文,散文的 Prose, prosaisch 248, 249
骚乱的 tumultuarisch 214—216
傻瓜 Thor 202, 210, 211, 303
傻气 Albernheit 204, 262
善 Gut 124, 149, 152, 182, 253, 254, 276, 277, 286, 324, 325, 327—329, 333
善意的/亲切的 gutmütig 171, 204, 261, 264, 265, 281, 288, 299, 332
善感的 sensibel 324
上帝的选民 Auserlesene 171
上位的 ober 138, 286, 287
商业精神 Handelsgeist 315, 320

社会交往 Socialität　241
神圣的三位 Heilige Drei　172
神态/表情 Mienen　179, 180, 215, 258, 297, 300—302, 306, 316
神巫 Mantis　189
神喻 Orakel　139, 188
审美的/感性的 ästhetisch　128, 129, 146, 181, 199, 240—242, 278, 298, 316
审查 Censur　295
圣体 Hostie　151
生活情致 Lebensgefühl　165
生活态度/生活作风 Lebenswandel　186, 236, 295
生命感 Vitalempfindung/Vitalsinn　154, 155, 157, 158
生命欲 Lebenstrieb　233
生命力 Lebenskraft　164, 167, 170, 175, 203, 231, 255, 261, 274, 275, 286, 287
生意迷 Überhandeln　217
诗 Poesie　246
诗行/诗体 Vers　248
诗体学 Prosodie　248
诗艺 Dichtkunst　144, 245—247
师爷 Meister　333
时髦 Mode　221, 245, 293, 294, 304, 307
实存 existiren　167
实体 Substanz　161
实用的 pragmatisch　119—121, 136, 170, 176, 189, 214, 234, 246, 267, 285, 299, 308, 312, 322—324
世界主义 Cosmopolitismus　331, 333
世界主义者 Kosmopolit　318
世界知识 Weltkenntniß　119, 123
世界公民 Weltbürger　120, 130, 316, 325, 331
嗜好 Steckenpferd　203
嗜酒成性的 versoffen　300
示范 Vorleuchtung　329
受监护 Unmündigkeit　208—210, 229
舒适感 Wohlbefinden　231, 235, 275

舒适生活/豪华 Wohlleben 249, 250, 277, 278, 282, 325
书痴 Überstudiren 217
衰退性的 asthenisch 255
说胡话 Irrereden 213
私人感觉 Privatsinn 213, 329
思辨的 speculativ 140, 143, 216
思维/思考/思想 denken 127, 131, 134, 138, 140, 141, 144, 149, 157, 158, 161, 167, 169, 174, 177, 196, 197, 200, 215—217, 220, 221, 228, 280, 332
思想方式 Denkungsart 124, 130, 147, 198, 228, 229, 277, 285, 293—295, 326
肆无忌惮 Unverschämtheit 258
诵读 herbeten 187
素质 Anlage 215, 220, 249, 253, 285, 319, 322—324, 327, 329, 333
算命 Wahrsagen 188
爽快 erquickter 233

T

贪婪 habsüchtig 289
坦率 Freimutigkeit 260
坦白/真诚 Offenherzigkeit 132, 264, 294
讨厌 Mißfallen 237, 240, 296, 306
特点/品质 Eigenschaft 121, 172, 177, 204, 220, 239, 252, 256, 287, 290, 292, 293, 296, 309, 314, 317, 332
特性/个性/性质/性格 Charakter 121, 124, 191, 208, 247, 249, 263, 285, 292—298, 303, 305, 308, 311—321, 324, 329—333
特征 Beschaffenheit 141, 148, 150, 198, 205, 226, 255, 256, 276, 303
体质 Constitution 286
天才/守护神 Genie 123, 138, 139, 145, 172, 188, 202, 220, 224—227, 318
天生的 angeboren 139, 249, 267, 299, 312, 319, 323, 333
天性 Naturell 124, 285, 286, 312
天真/无邪 Unschuld 133, 301, 326
条理癖 Methodensucht 319
挑剔 delicat 306

同感/同情 Teilnehmung 236, 256, 263
同化 assimilation 220
同语反复 Taotologie 148
同一性 Identität 201
统觉 Apperception 141, 142, 161
统治癖 Herrschsucht 266, 268, 270—273
痛苦 Schmerz 166, 203, 212, 230—239, 243, 254, 260, 269, 327
突然发作 Paroxysm 253
推断 *räsoniren* 200
推证的 demonstrativ 183

W

挖空心思 erklügeln 291
完善化 perfectioniren 321, 322
亡命鬼 Tolle 256
网络 Korbe 330
妄想 *Wahn* 213, 215, 219, 270, 274, 275, 298
威慑性的 abschreckend 243
唯利是图 eigennützig 232, 278
伪君子 Heuchler 272
伪装 Verstellung 332
伪装虔诚者 Frömmler 188
畏怯 Angst 255, 256, 258
巫婆 Hexe 150, 151, 300
巫师 Hexenmeister 151
巫书 die sibyllinische Bücher 188
无创见的 sklavisch 248
无规则的 *regellos* 181, 183, 225
无赖 Schelme 211, 302
无聊 Langweilg, lange Weile 151, 160, 233, 234
无政府状态 Anarchie 330
物种/种 Species 276, 306, 321, 328, 329, 331
我性 Ichheit 127

X

希望 *Hoffnung* 232, 254, 255, 287

洗心革面 Herzensänderung 200
戏谑/寻开心 Scherzen 210，280，281
瞎话 Unsinn 169
下流的 verworfen 258，259
下位的 untergeordnet 138
下意识的 unabsichtlich 134
先入为主的 vorliegend 227
先天的 a priori 140，141，143，195，240，244，246，328
玄想 Vernunfteln 119，185，200，201，220，221，228，240，265，280，317
显现 erscheinen 141、142、180，228，244，318
现象 Erscheinung 142—144，161，194，216，217，243
现象 Phänomen 174，184，189，228，234，268，287
献殷勤/骑士精神 Galanterie 152，304，306，307，309
相冲突 Widerspiel 230，288
相颉颃 Antagonismus 231
相应的 adäquat 199
相面术 Physiognomik 124，295—297，302，332
想出 aussinnen 247
想象，想象力 Einbildung，Einbildungskraft 123，133，134，136，153，161，167—169，172—182，184，185，190，192，194，197，203，206—208，212，215，220，224，225，230，234，238—241，244，246，247，264，274，318
享受 genießen，Genuß 136，154，155，157—159，165，168，178，201，232，233，236，237，239，241，242，250，266，274，276—278，280，316
享乐原则 Wohllustsprincip 235
象征 Symbol 172，191，192
消除 Aufhebung 231，232
消遣/逗乐 Kurzweil 233，234
逍遥学派 Schule Peripatetiker 150
小里小气 Intoleranz 307
谐语 Witzwörter 221，222
心不在焉 Geistesabwesenheit 185，208
心境 Gemütslage 203

心灵 Gemüt　131, 133—135, 140, 141, 149—154, 157, 161, 162, 164, 167, 176, 177, 180, 182, 191, 197, 204, 207, 208, 212—218, 220, 223, 225, 231, 236, 241, 246, 247, 251—253, 255, 256, 258, 260, 281, 287, 295, 298
心灵病态 Gemütskrankheit　161, 202, 203, 212
心灵软弱 Gemütsschwäche　202, 206, 217
心灵紊乱 Gemütsverstimmung　202
欣赏 ergötzen　232
形相 Bild　172, 173, 188, 222
形象/相貌 Gestalt　172, 174, 175, 178, 191, 242, 247, 282, 295—297, 299, 306, 319
信口开河 Erzählen　208
信马由缰 herumscheifend　232
信念 Gesinnung　151, 152, 236
信物 Unterpfand　306
兴奋 erregbarkeit　286
行为检点 Enthaltsamkeit　307
性别/性 Geschlecht　124, 209, 268, 276, 281, 285, 303, 305—309
性本能 Geschlechtsinstinkt　325
性格乖僻 excentrisch　203
性情 Sinnesart　220, 235, 285—287, 292, 295, 312, 314, 319
幸福论 Glücklichkeitslehre　200
幸福论者 Eudämonist　130
雄辩术 Beredsamkeit　245—247
羞怯 Scham　255, 260
虚夸地 prahlerisch　246, 250
虚荣 Eitelkeit　129, 211, 245, 257, 290
虚伪 Falschheit　276
虚张声势 Dreistigkeit　258, 260
宣泄作用 Ergießung　255
学乖 Witzigen　204
学来的机智 Schulwitz　140
血仇 Blutrache　271

Y

严谨 Strenge　220, 221

厌恶/恶心/作呕 Ekel 149, 151, 157—159, 169, 178, 218, 221, 237, 241, 250, 276, 300, 306
厌倦 Überdruß 309
养生之道 Diätetik 207
养精蓄锐 Wiedersammeln 207
抑郁狂 die stumme Verrücktheit 203
抑扬顿挫的 scandirt 248
以牙还牙 Wiedervergeltung 271
异质的 heterogen 177, 220, 296, 321
意见 Meinung 270, 272, 280, 309, 318, 326
意向 Neigung 151, 152, 163, 251, 265—275, 277, 287, 290, 296, 303, 305, 307, 309, 310, 313, 325
义务/职责/责任 Pflicht 130, 204, 214, 236, 244, 245, 257, 259, 263, 279, 310, 324
研究哲学的 philosophirend 271
揶揄 Persiflage 222
野蛮,野蛮的 Barbarei, barbarisch 240, 241, 257, 304, 326, 331
阴毒 hinterlistig 252
阴险 Intrique 198
因果关系 Causalität 187
因循守旧 altväterlich 245
音调 Ton 155, 159, 168
隐语 Orakelspruch 222
印象 Eindruck 119, 137, 142, 156, 158, 163, 176, 212, 218, 220, 263
蝇营狗苟之徒 Mückenschwarm 292
拥有癖 Habsucht 286, 270, 271, 272, 274
庸俗性 Niederkeit 161
勇敢/英勇 Tapferkeit 256—259
勇敢/勇气 Mut 256—259, 303, 316
永动机 Perpetuum Mobile 216
忧虑/忧惧 Bangigkeit 187, 255, 256
忧伤 Bekümmernisse 202
忧郁的/疑病症的 hypochondrisch 179, 181, 202, 212, 235, 326
忧郁的人 Melancholische 288
忧郁症 Grillenkrankheit 202, 212

忧郁质 Melancholie　286—288，290，291
有胆气 herzhaft　256
有骨气的 knochicht　302
有机物 das organische Wesen　178
有节制 Sobrietät　250
有节奏的 tactmäßig　248
有条有理地 methodisch　183，214，215，226，319
友爱 Wollwollen　265，270，281
幼稚 Naivetät　132
幼稚的 kindisch　172，213
预报 Vorhersagung　186，187
预测的 prognostisch　193，194
预测力 Divinationsvermögen　182，188
预感 Ahnen　187，312
预感 Vorempfindung　186，187
预感 Vorgefühl　233
预见 Voraussehen　185—187，189
预见力 *Vorhersehungsvermögen*　*182，185，191*
预卜 Wahrsager　187—189
预言 Weissagen　187
预言者 Prophet　189
预知 Vorherwissen　188
欲念 Gelüsten　304
欲求 Begierde　251，265—268，270，271，274，307
欲望 Begehrung　124，185，193，235，251，254，265，269，285，286
愚妄之徒/小丑 Geck　202，211，218，309
愉快 Lust　124，143，153，230—233，235，236，239—242，244，251，254，260，267，286
语言纯正癖 Purism　136，282
元素 Elemente　172
远见 Vorsorge　303
怨毒/怨恨 Groll　252，260，270，286
晕眩/头晕 Schwindel　166，169，178，264
晕船 Seekrankheit　169，264
运气 Loose　235

韵 Reim 248
韵律/节奏 Rhytmus 184, 207

Z

杂多性/多种多样/形形色色 Mannigfältigkeit 134, 141, 144, 174, 176, 179, 184, 196, 201, 215, 234, 242, 246, 249, 261, 302
载体/承载物 Vehikel 222, 242, 247, 278
赞叹/赞赏/惊叹 Bewundern 191, 222, 226, 227, 243, 244, 261, 274, 292, 293, 311, 328
造化/天意 Vorsehung 267, 328, 330
造物主 Demiurgus 331
造物主 Schöpfer 178, 296, 302
灶蟋蟀 Hausgirlle 203
谵妄症 Raptus 202, 213, 253
占卜 Augurie 194
占卜者 Auspizen 188
占有 Besitz 271, 274, 312
着魔者 Besessene 189
召回性的 zurückrufend 167
真理/真实性 Wahrheit 128, 142, 163, 192, 197, 223, 225, 247
真挚 Wahrhaftigkeit 132
箴言 Sinnsprüche 145, 169
箴言集 Schatzkästlein 188
箴言诗 Epigrammen 249
镇定 Gemütsfassung 208
正派 wohlverhalt 234
正统派 Orthodox 291
正直/诚实/老实 ehrlich 199, 204, 206, 308, 317
正直的 wacker 299
政治手腕 Staatsklugheit 333
知觉 Wahrnehmung 128, 134—136, 141, 144, 153, 155—157, 161, 169, 173, 175, 182, 215, 216, 219, 233, 240, 241, 247, 261, 263, 328
知性 Verstand 123, 127, 128, 134, 136, 138—146, 149, 155, 165, 169, 170, 174, 177, 183, 184, 186, 189, 191, 196—199, 201, 203,

204, 208—211, 213—215, 218, 219, 221, 226—228, 241, 242, 246, 247, 252, 264, 275, 317, 318, 328
支配 *Commadent* 312
直观 Anschauung 134, 135, 138, 141, 142, 144, 153, 154, 156, 161, 166, 167, 169, 172, 187, 191, 196, 200, 216, 219, 239, 244, 254, 280, 296
直心快肠的人 Treuherzige 170
智慧 Weißheit 137, 200, 201, 228, 239, 245, 253, 261, 262, 271, 274, 290, 296, 305, 311, 322, 327—329
智性的 intellektuelle 134, 140, 144, 191, 192, 198, 199, 230, 235, 239, 277
制度/宪法 Verfassung 304, 311, 317
中庸 Mittelmaß 298
种的保存 Erhaltung der Art 303, 305, 322, 327
重荣誉 *Ehrliebe* 257, 259, 272
主体,主观的 Subject, subjektiv 134, 140—142, 146, 153, 154, 156, 167, 182, 214, 219, 225, 235, 240—244, 251, 254, 265, 266, 274, 275, 291—293, 296
注意/注意力 Aufmerksamkeit 129, 131, 141, 148, 153, 156, 160, 162—164, 166, 174, 189, 206, 208, 212, 227, 233, 234, 288
专制主义 Despotism 330
装腔作势/做作 Affectation, affectiren 132, 204, 237, 248, 264, 307, 311
庄严/庄重 Feierlichkeit 248, 249, 316
庄严的仪式 Salbung 218
庄重风度 Grandezza 316
壮美 *Pracht* 245
壮烈的 rüstig 259
尊严 Würde 316, 326
准星 *Tramontano* 166
自爱 Selbstliebe 271, 303
自惭形秽 Blödigkeit 258, 260
自发性 Spontaneität 134, 141, 142
自决 Selbstbestimmung 251
自命不凡 Eigendünkel 203

自然画家 Naturmaler 248
自然状态 Naturzustande 303, 304, 322, 325—327, 330
自我 Ich 127, 128, 134
自我意识 Selbstbewuβtsein 143
自我意识 Bewuβtsein seiner selbst 123, 127, 134
自由,自由的 Freiheit, frei 119, 128, 131, 136, 149, 181, 185, 192, 206, 208, 221, 222, 235, 240—242, 248—250, 253, 259, 264—271, 273, 278, 279, 285, 302, 304, 305, 307, 309, 311, 313, 317, 320, 322, 324, 327, 328, 330
自由放纵 Freigeisterei 309
自由感 Freiheitsgefühl 269
自由机制 Freiheitsmechanismus 189
自由的任意 der freie Willkür 144, 186, 188
自在之物 Ding an sich 142
种族 Rasse 124, 320, 331—333
纵欲 Ausschweifung 309
走神 Abkehrung 206
钻牛角尖 Mikrologie 221
最低限度 Minimum 295
最高限度 Maximum 295
最后审判日 jungster Tag 194
最终目的/终极目的 Endzweck 192, 200, 280, 327
最终原因 die oberste Ursache 178
作品 Composition 175

二、人名索引

A

阿伯拉尔(Abaelard, Petrus) 129
阿底松(Addison, Joseph) 139
阿基米德(Archimed) 326
阿里奥斯陀(Ariosto, Lodovico) 181
阿塞西劳斯(*Arcesilaus of Pitane*) 197
阿欣荷尔兹(Archenholz, Johann Wilheim) 297
爱尔维修(Helvetius, Claude-Adrien) 150, 179, 267
爱斯特(Este, Ippolito) 181

B

巴拉替尔(Baratier, Halle) 227
巴勒第(Baretti, Giuseppe) 222
巴斯卡(Pascal, Blaise) 133
巴特勒(Butler, Samuel) 222
柏拉图(Plato) 141, 278
柏修斯(Persius, Flaccus Aulus) 133, 197
布封(Buffon, Geoges Louis Leclerc) 221
布尔(Bull, John) 302
布莱尔(Blair, Hugo) 248
布朗(Brown, John) 255
布里隆(Beurignon, Antoinette) 133, 162
布鲁门巴赫(Blumenbach, Johann Friedrich) 299
波斯维尔(Boswell, James) 222, 318
波塔(Porta, Baptista) 296
勃卢冒尔(Blumauer, Johann Aloys) 163
贝阿德(Bayard, Pierre-Terrail) 259
比什(Büsch, Johann Georg) 314

C

查理二世(Karl Ⅱ.) 198

查理十二(Karl Ⅻ.) 256, 293
查格拉莫佐(Sagramoso) 262

D

大苏丹(Großsultan) 205
达·芬奇(da Vinci, Leonardo) 224
德米特里(Demetrius) 276
笛卡儿(René Descartes) 119, 176
第欧根尼(Diogenes) 292, 293

E

莪相(Ossian) 191
俄尔甫斯(Orpheus) 191

F

菲尔丁(Fielding, Henry) 163, 164, 232
腓特烈二世(Friedrich Ⅱ.) 332
福斯塔夫(Falstaff, John) 180
伏尔泰(Voltaire) 198, 211, 222, 309

G

格斯纳(Gaßner, Joseph) 150
格林(Grimm, Johann Friedrich Karl) 302

H

哈勒(Haller, Albrecht) 133
哈林顿(Harrington, James) 219
海德格(Heidegger) 300
海奈克(Heinecke, Lübeck) 227
豪森(Hausen, Christian August) 213
荷马(Homer) 191
赫尔蒙特(Helmunt, Jan Baptista van) 216
贺拉斯(Horatius, Quintus Flaccus) 247
霍夫斯特德(Hofstede, Petrus) 153

J

吉尔坦纳(Girtanner, Christian)　320

K

卡图(Cato, Marcus Porcius)　171
康培尔(Camper, Peter)　299, 322
柯勒乔(Correggio)　150
克拉菲乌斯(Clavius)　204
克利斯蒂娜(Christina, Alexandra)　198
克斯特纳(Kästner)　211
库克(Cook, James)　304
奎因(Quin, James)　302

L

拉法特(Lavater, Johan Kaspar)　296
拉瓦锡(Lavoisier, Antoine Laurent)　326
莱布尼兹(Leibniz, Gottfried Wilhelm von)　140, 141, 226
理查逊(Richardson, Samuel)　121
列斯(Leβ, Gottfried)　133
林耐(Linnè, Carl von)　184, 322, 323
洛克(Locke, John)　135
罗伯特逊(Robertson, William)　318
罗彻斯特(Rochester)　198
罗兰(Roland, Jeanne Manon)　259
卢克莱修(Lucret, Titus Carus)　180, 238, 268
卢梭(Rousseau, Jean-Jacques)　317, 323, 326, 332

M

马格里阿贝奇(Magliabecchi)　184
马蒙特尔(Marmontel)　153
麦斯美里安(Mesmerianer, Friedrich)　150
门格斯(Mengs, Raphael)　150
蒙台涅(Montaigne, Michél Eyquem de)　167
米凯里斯(Micaelis, Christian Friedrich)　179

密尔顿(Milton, John) 241, 308
摩丹特(Mordaunt) 233
莫里哀(Moliere) 121
莫墨斯(Momus) 332
莫斯卡提(Moscati, Peter) 322

N

尼科莱(Nicolai, Christoph Friedrich) 302
尼禄(Niro, Claudius) 259
牛顿(Newton, Sir Isaac) 226, 326

P

培根(Baco von Verulam, Francis) 223
佩里松(Pelisson-Fontanier, Paul) 298
皮科(Picus von Mirandola) 184
坡里坦努斯(Politanlus, Angelus) 184
蒲伯(Pope, Alexander) 210, 267, 274, 305

Q

切斯特菲尔德(Chesterfield, Phlip Dormer Stanhope) 278

S

莎士比亚(Shakespeare, William) 180
施瓦茨(Schwarz, Berthold) 224
斯卡利吉尔(Scaliger, Julius Caesar) 184, 226
斯密,亚当(Smith, Adam) 209
斯威夫特(Swift, Jonathan) 152, 153, 222
斯维登伯格(Schwedenborg, Emanuel) 191
斯泰恩(Sterne, Laurence) 204, 235
苏格拉底(Sokrat) 139, 145, 203, 253, 308
苏拉(Syla) 293
苏尔泽(Sulzer, Johann Georg) 332
梭伦(Solones) 197
所罗门(Salomen) 206

T

特鲁布列特(Trublet, Nicolas-Charles-Joseph) 221
忒耳西忒斯(Thersites) 241
泰蒙/提蒙(Timon) 332
托勒密(Ptolemy, Claudius) 194

W

维吉尔(Virgil, Maro Publius) 163, 188, 234
维利(Veri, Pietro) 232
沃尔夫(Wolff, Christian) 140

X

西塞罗(Cicero, Narcus Tullius) 201
夏普(Sharp, Samuel) 315
休谟(Hume, David) 171, 173, 205, 260, 309, 311

Y

雅各一世(Jakob Ⅰ.) 292
亚里士多德(Aristoteles) 152
扬格(Young, Edward) 222
伊壁鸠鲁(Epicurs) 235
约伯(Hiobs) 308
约翰逊(Johnson, Samuel) 222, 223

Z

朱文纳尔(Juvenalis, Decimus Junius) 197